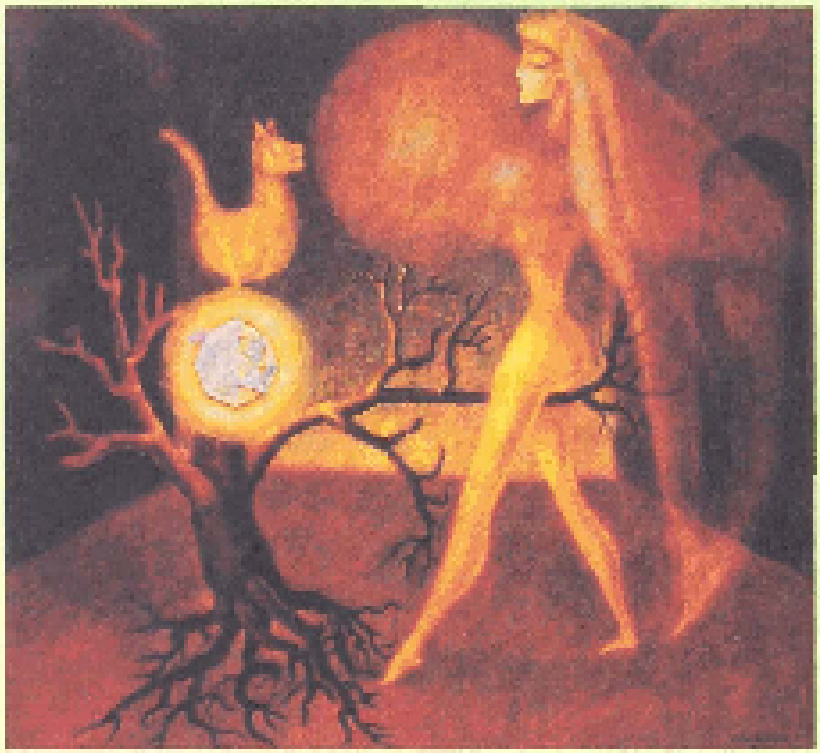
Arthur Schopenhauer

Memoria sulle scienze occulte



Edizioni Studio Tesi

VISIT…

Titoli originali
Animalischer Magnetismus und Magie
Transzendente Spekulation ùber die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen
Versuch ùber das Geistersehn und was damit
A cura di Elena Tafani

Copyright © 1992 by Edizioni Studio Tesi srl
Via Cairoli, 1 - 33170 Pordenone
ISBN 88-7692-351-9
la edizione novembre 1992
Arthur Schopenhauer
MEMORIA SULLE SCIENZE OCCULTE
Edizioni Studio Tesi

Introduzione

«Schopenhauer è un ingegno fuori del comune: lucido, rapido, caldo e spesso acuto: aggiungi una non ordinaria dottrina. E, se non puoi approvare tutti i suoi giudizi, ti abbatti qua e là in molte cose peregrine, acquisti svariate conoscenze, e passi il tempo con tuo gran diletto, che è piacevolissimo a leggere». Sono parole del De Sanctis, parole di lode per il filosofo di società e lo scrittore, ma con un tono spiccatamente ironico in merito all'effettivo valore filosofico del suo pensiero1. E un esempio tra tanti nel mare di giudizi che Schopenhauer suscitò, tra i suoi contemporanei, nel bene e nel male, una volta che la sua notorietà, piuttosto tardiva, si era estesa anche fuori dei confini tedeschi. Eppure proprio questo duplice aspetto della sua personalità di filosofo sistematico e conversatore eclettico, non si può considerare una questione irrilevante o esterna a una valutazione complessiva del suo pensiero, soprattutto quando, come nel caso dei saggi raccolti nel presente volume, l'impegno di Schopenhauer è tutto concentrato in un utilizzo delle proprie eclettiche conoscenze, e in primo luogo di studi e letture scientifiche, volto non solo a confermare, ma a rafforzare e forse in qualche caso chiarificare alcuni aspetti decisivi della sua filosofia.

Il caso dell'interesse di Schopenhauer per le scienze naturali e, apparentemente al polo opposto, per quelle che a quel tempo si venivano affermando come "scienze occulte", si espone però a un possibile travisamento, in

certa misura indotto dallo stesso autore, del vero movente filosofico che lo spinge a ricercare "conferme" tanto disparate a quell'«imperativo metafisico-morale» con cui Schopenhauer intendeva aver ragione sulla «filosofia delle università» così come su ogni gnoseologia intellettualistica.

Non che la diluizione dell'argomento nella menzione di esperimenti, casistiche e testimonianze arrivi a far perdere di vista lo scopo non documentario ma dimostrativo: si tratta infatti di avvalorare, sia pure per via ipotetica, la possibilità di un modo metafisico di comprensione, da affiancare al modo "fisico", o "scientifico", che si ferma alle relazioni tra fenomeni e non indaga l'essenza, la cosa in sé2.

Se in ognuno dei saggi qui riproposti è possibile ravvisare un particolare punto di aggancio alla problematica del Mondo come volontà e rappresentazione, il tema-chiave è senz'altro univoco: si tratta del prodursi occulto, segreto, della volontà, il principio metafisico nel quale Schopenhauer ravvisa la radice dinamico-vitalistica di tutte le cose. Già nel Mondo l'indagine sulla volontà «nelle sue manifestazioni più deboli e oscure» costituiva non una parte accessoria o documentaria, ma il centro del problema: giustificare in questo principio attivo l'estendibilità della conoscenza oltre la griglia categoriale di spazio-tempo-causalità. Con ciò la ricerca era già indirizzata verso quelle occorrenze non-fenomeniche in senso stretto, non suscettibili cioè di un'esauriente spiegazione concettuale, e tuttavia presenti, con un loro peso specifico, nell'esperienza comune.
In parte dissimulata dall'eclettismo, dal gusto un po' salottiero di pronunciarsi con cognizione di causa e capacità analitica sui temi più svariati, sta in realtà una duplice ricerca: di una sorta di sostegno fisiologico al monismo della metafisica della volontà, ma anche di un riscontro fenomenico all'ipotesi di un agire "occulto" e di una comunicazione immediata, entrambi promossi dalla volontà come circuito energetico-metafisico.
In questo duplice interesse si inscrive l'attenzione che Schopenhauer dedica alle scoperte scientifiche più spettacolari della sua epoca, incentrate sull'elettricità e sul magnetismo, il cui fascino era molto sentito anche da poeti e filosofi e in genere in ambiente romantico e tar-doromantico3. Il campo magnetico si presta del resto alla perfezione a esprimere in modo fisico un'unità cosmica, mentre l'elettricità porta a manifestazione la legge di questa unità, fatta di attrazione e repulsione — tema caro a svariata letteratura, basti ricordare un esempio tra tutti, quello delle Affinità elettive (1809) di Goethe, in cui la «compunzione chimica» è chiamata a definire l'irresistibile attrazione di Ottilia nei confronti di Edoardo4. Per Schopenhauer, che oltre ad aver letto la maggior parte dei trattati francesi su tali argomenti — citati ampiamente nel suo Magnetismo animale e magia — aveva anche frequentato corsi universitari di biologia e fisiologia, il "magnetismo" diventava un altro nome per una volontà colta nel suo farsi fenomeno e rappresentazione, con il vantaggio sulla parola volontà di offrire all'intuizione l'idea di una potenza nascosta che "appare" senza tuttavia per così dire consegnarsi alla fenomenicità, né destare equivoci in merito a una libertà in senso stretto dell'atto volitivo5. Fenomeni sui generis come la chiaroveggenza, il sogno, il magnetismo

animale (ipnosi), la telepatia, le cure simpatiche, permettono così a Schopenhauer di insistere sul nesso oscuro che agisce metafisicamente, cioè non solo con evidente violazione delle leggi e delle azioni fisiche, vincolate a spazio, tempo, causalità, ma prefigurando in positivo una sorta di comunicazione-di-vita, quindi di conoscenza su ciò che accade anche oltre il nostro campo visivo, e di energia vitale, veicolata attraverso qualcosa come un circuito di cervelli.
Ma c'è un punto importante che vale la pena di sottolineare e che possiamo dire leghi tra loro i saggi qui riproposti molto più a fondo di quanto non faccia il comune richiamo alle manifestazioni "occulte" della volontà, siano esse suffragate o meno da riscontri di qualche
"scienza"6. Si tratta, in poche parole, della necessità avvertita da Schopenhauer di impedire una totale indifferenza della volontà nei confronti dell'individuo, il quale, proprio perché non è "puro" soggetto conoscente7, ha da far valere un elemento di differenza, e non solo per le esigenze della stessa volontà di prodursi in una varietà, come idea individuata nel carattere di ognuno. La scappatoia ricercata nei confronti del princìpium individua-tionis non intende distruggere l'individuo né sbarazzarsi della rappresentazione, ma piuttosto rompere l'isolamento in cui l'individuo è gettato nel momento in cui si identifica con la "coscienza", ora strettamente legata al modo fisico, intellettuale, di descrivere il mondo. Di qui la sorprendente tonalità umanistica assunta dalla metafisica schopenhaueriana, quella stessa che per Thomas Mann segnerebbe la superiorità di Schopenhauer su Nietzsche8.
Tra i primi appunti dedicati al magnetismo animale troviamo una distinzione — poi ampiamente riutilizzata, in particolare nel Saggio sulle visioni di spiriti —, quella tra «sistema cerebrale» e «sistema ganglionare»9, preposti rispettivamente alla vita rappresentativa-intellettuale e a quella vegetativa-incosciente, quest'ultima identificata con la volontà libera dal principio di individuazione.
Tuttavia — dice Schopenhauer — poiché tutto ciò che è materiale è rappresentazione, e soggetto alle leggi della rappresentazione, anche l'immediato rappresentante materiale della volontà è di nuovo soggetto al princìpium indìviduationìs, e di per sé isolato in ogni individuo. Un superamento materiale immediato di tale isolamento è il magnetizzare. Questo depotenzia il cervello e potenzia esclusivamente il sistema ganglionare [...]. Il prodigio del magnetismo consiste nel fatto che apre al conoscere le porte della segreta officina della volontà [...]. Il conoscere

attraverso il cervello isolato dal sistema ganglionare è la piena coscienza comune, che contiene le forme di ogni rappresentazione, e dunque conosce solo nello spazio e nel tempo [...]. La sonnambula conosce pur sempre nel tempo e nello spazio; per lei non è tanto superato il principium individuationis, quanto piuttosto l'isolamento degli individui10.

Il fatto che questi appunti risalgano al 1815, precedendo dunque di qualche anno la pubblicazione del Mondo, smonta l'ipotesi avanzata da alcuni di una "svolta materialistica" intervenuta successivamente negli interessi di Schopenhauer, e avvalorano semmai quella che vede nelle tematiche "scientifiche" sviluppate a partire dalla Volontà nella natura dei soggetti d'ispirazione, più che dei motivi di conferma della dottrina elaborata nel Mondo11.

Ma torniamo ai saggi che stiamo brevemente prendendo in esame. In Magnetismo animale e magìa ++ «azione a distanza» che accumuna la pratica ipnotica e la magia riguarda la questione della «espansione della sfera immediata del volere al di là del corpo proprio dell'individuo che vuole». Ecco che allora agli occhi di Schopenhauer la «volontà», sorta di «formula magica» che sta ad indicare «l'intima essenza della natura», è anche un dato immediato che registriamo nella coscienza: per questo la «forza» deve essere pensata come volontà, non viceversa12. La preoccupazione sembra qui essere quella di far sì che la volontà come forza, energia vitale, innanzitutto non ci sia estranea, sebbene ad essa, paradossalmente, dobbiamo proprio la nostra individualità. Accade così che Schopenhauer affidi questa partecipazione a un sentire che è «disposizione interna» ad ammettere l'enigma, l'oscuro, disposizione da collegare, evidentemente, alla possibilità — sia pure ristretta ai rari attimi in cui sperimentiamo un'immagine di sogno, una visione, una premonizione — di operare come natura naturans, e, sotto il profilo teorico, di collegare il «sentimento» di una volontà in sé onnipotente a un sentimento di potenza: quello di costituire «un punto di fenomenicità» da cui «operare su qualsiasi altro».

Nel saggio dedicato alla Speculazione trascendente sul destino del sìngolo l'accento cade proprio su questa idea di una non estraneità all'individuo della qualità essenziale della volontà. Schopenhauer propone di distinguere tra fatalismo comune, o, come dice, «dimostrabile», segno di una volontà semplicemente cieca, e «fatalismo trascendente», dal cui punto di vista la volontà emerge per così dire come "concentrata" nella vita individuale. Solo in questa prospettiva affiorerebbe il «nesso segreto e finale» che ogni

destino individuale porta con sé, e che noi, troppo attaccati alla vita, sperimentiamo per lo più dolorosamente come contrasto tra una "scelta" che crediamo in nostro potere e una "guida" che nelle vesti di genius o fatum individuale non cessa di ricordarci il fine ultimo dell'esistenza temporale: distogliere la volontà dalla vita. La concatenazione necessaria (e tuttavia a-causale) di ogni avvenimento apparentemente fortuito, sembra dunque avere l'unico scopo di riportarci a un ideale di vita ascetico, e sembra chiederci un unico sforzo, quello di non opporci con la riflessione all'avvertimento di un nesso metafìsico che del resto possiamo tracciare solo a posteriori, nel valutare i "casi" della nostra vita quando il suo "filo" si sia dipanato per un buon tratto. Questo dover attendere qualcosa come una fine del tempo — di quello, almeno, accordato alla vita individuale — per giungere alla «convinzione» (come tale «indimostrabile») che la volontà, «viva in ogni individuo», opera tuttavia «da una regione molto al di là della nostra coscienza individuale e rappresentativa», sembra riportare il discorso su una visione semplicemente emanazionistica dell'obiettivarsi della volontà 13. Ma il vero obiettivo di Schopenhauer sembra essere un altro. Il valore non tanto indimostrabile quanto ingiustificato che tende qui ad accordare a delle opinabilissime «convinzioni», come anche a ogni «ipotesi azzardata» purché conduca «a una qualche comprensione, sia pure soltanto schematica o analogica», trova in realtà il suo movente principale nel tentativo di distogliere l'attenzione dalle rappresentazioni meramente «fisiche» del mondo per lasciare spazio a immagini di altra natura, forse solo metafore o allegorie, e tuttavia tali che soltanto in esse «ci è dato di cogliere le verità più profonde».

Nel Saggio sulla visione di spiriti la prospettiva risulta diversificata esattamente in questa direzione, ci mette di fronte a «percezioni» e immagini che non ricaviamo dall'«esperienza», cioè dal nostro intrattenerci con i fenomeni, spazialmente e temporalmente determinati, bensì da sogni, visioni, intuizioni. In realtà Schopenhauer porta qui a termine un vero e proprio "chiarimento", non però dottrinario, e proprio per questo forse meritevole di una certa curiosità del lettore: la «volontà», nozione ben difficilmente comprensibile che sta per forza primordiale, impulso, ma anche regola di relazione tale da consentire una visione del tutto, viene ora in pratica a coincidere con una intuizione intellettuale, presentata come una vera e propria «facoltà» della mente o dell'anima. Ma l'espressione usata da Schopenhauer non deve ingannare, o almeno deve fare i conti con

quello che è stato chiamato ++Hirnparadoxon, il suo «paradosso cerebrale»14, definito per il suo lato fisiologico dall'equivalenza di «intelletto» e «cervello», e per il lato metafisico dalla definizione dello stesso cervello come l'organo metafisico per eccellenza, detto anche «organo del sogno». Dovrebbe essere, questa, una facoltà che ci consente rappresentazioni intuitive senza alcuno stimolo esterno, percezioni «di ciò che è nascosto assente, lontano, o anche appartenente al futuro». Condizione indispensabile perché il cervello operi "metafisicamente" è la sua "inattività" rispetto a percezioni sensibili esterne, propiziata dal sonno, ma anche dall'"oscurità" del contesto: il buio della notte, la solitudine, il silenzio. Ora, la questione è proprio questa: l'oggetto — appunto assente, futuro, e comunque negato alla coscienza — si presenta, nella esperienza «del sonnambulismo, della chiaroveggenza, della seconda vista e delle apparizioni di ogni genere», «in modo intuitivo e corporeo». L'oggetto assente ha una sua «corposità» perché possiede la realtà dell'immagine. Per questo ancoraggio dell'intuizione metafisica a una Realitàt che, se non ha alcuna pretesa né desiderio di confondersi con la realtà effettuale, o materielle Wirklichkeit, non per questo recede da una qualche pretesa ontologica, Schopenhauer tenta la strada dell'ipotesi fisiologica. La sostanza della «fisiologia del sogno» sarebbe la seguente: il sogno è una percezione il cui andamento è capovolto rispetto a quello recettivo che dai sensi giunge al cervello; durante il sonno l'eccitamento parte invece dal cervello e da qui arriva ai sensi attraverso il sistema nervoso. Questa però, a differenza delle produzioni della fantasia, legate al ricordo e dunque all'esperienza fenomenica, non stanno solo nel cervello, ma anche nei «nervi sensoriali». Schopenhauer arriva a definire una tale immagine una «impressione nervosa». Siamo forse di fronte a una rivincita della realtà materiale del corpo sulla sua riduzione a «immagine della volontà nel cervello»?

Gli scopi che Schopenhauer si propone avanzando tale ipotesi sono diversi. Sottrarre le immagini prodotte «dall'interno» all'automatismo della memoria poteva facilitare il compito dì indicarle come una specie di creatìo ex nihilo. La dichiarata omogeneità delle immagini, siano esse del sogno, della veglia o della fantasia (qualitativamente identiche a queste ultime) poteva servire a sottolineare la radice «organica» delle immagini, il loro essere riconducibili alla volontà unica. Detto questo resta però una zona d'ombra sull'effetto filosofico che Schopenhauer si aspetta dal coinvolgimento dei sensi nell'attività metafisica del cervello. Una sola

risposta ci sembra plausibile, l'unica che possa dare una qualche ragione del singolare sodalizio promosso tra fisiologia e metafisica: i sensi, il sistema nervoso vegetativo, puramente irriflesso, servono a Schopenhauer per introdurre l'idea di una attività inconscia {unkeivu/ìte Tàtigkeit) in cui l'irrompere di un sapere non empirico dovrebbe essere tutt'uno con un agire quale natura naturans.
Con questa sua duplice caratterizzazione, il cervello, intelletto da un lato e organo-del-sogno dall'altro, si presenta in definitiva come organo unico della «conoscenza», sia di quella empirica — per Schopenhauer superficiale e ridotta a una organizzazione schematica delle im-
pressioni sensibili — sia di quella metafisica, che «dall'interno» produce l'immagine dell'intuizione del sogno. E, potremmo dire, un a priori-della-testa a trionfare su ogni possibile a priori trascendentale di tipo kantiano15.
A questo punto sono chiari i termini del «paradosso cerebrale» che fa da sfondo a tutta questa costruzione. L'estensione dell'«influsso metafisico» andrebbe infatti dal cervello al cervello: ecco il circolo, di materia e rappresentazione prima ancora che di rappresentazione e volontà, circolo probabilmente un po' troppo incline, come è stato notato, all'anfibolia semantica16.
Il corpo è l'esito, ma anche la grande vittima sacrificale dell'operazione che Schopenhauer tenta di portare a compimento: descrivere l'«intuitività» del sogno, ovvero la capacità cerebrale di produrre immagini, come una sorta di «corporeità oggettiva», in cui la realtà e veridicità sia al tempo stesso identità con la volontà. Dall'esclusione reciproca di volontà e rappresentazione saremmo qui giunti a qualcosa come un'identità di entrambe nell'immagine della mente? È un esito che potrebbe essere visto come una soluzione, almeno parziale, delle svariate aporie legate ai difficili rapporti tra volontà e rappresentazione. Ma Schopenhauer autorizza a trarre una simile conclusione? Nel Mondo come volontà e rappresentazione la chiave di tutti i dualismi prodotti a partire dal binomio cosa-in-sé/fenomeno, principio della volontà e sua obiettivazione, dovrebbe essere proprio il mondo, «una mia rappresentazione» secondo il celebre incipit dell'opera, ma anche misura della «estensione» di ogni possibile manifestarsi dell'essenza della volontà, «eterno divenire» senza scopo17. In realtà, nel primo come nel secondo caso è il percipiente il vero e proprio medium dei percorsi, presentati da Schopenhauer come parzialmente autonomi, di quella che potremmo chiamare da un lato l'autorealizzazione del sapere e, dall'altro, l'autorealizzazione dell'essere.

Ora, la correlazione delle opposte polarità che si moltiplicano nel discorso schopenhaueriano è senza dubbio adialettica: ben difficilmente si potrebbe sostenere che il punto di vista empirico (e dunque anche logico, rappresentativo, ecc.) sia in senso stretto mediato da quello metafisico-emanazionista18 o viceversa. Due, mi sembra, sono gli effetti di questa impostazione. Uno è che il ragionamento riesce in questo modo a mettere in risalto la duplice natura di quell'universale che vanta un'assoluta priorità tra gli interessi della filosofia: la forma. Questa è infatti sia forma intellettuale, nome di genere e regola in virtù della quale possiamo istituire un sapere — anche se illusorio nella sua presunta autonomia — sia forma metafisica, idea platonica, ovvero qualitas obiettiva, ed occulta solo nelle sue ragioni, solo se tentiamo di spiegarla secondo parametri che non sono i suoi (spazio/tempo e causalità). L'altro effetto è che l'intera argomentazione di Schopenhauer va alla ricerca di una mediazione tra le due sfere, e in definitiva tra il "sapere" e 1'"essere", unico fine che dovrebbe giustificare il "mezzo" costituito dalla «dottrina delle idee». Non si tratta certo di una questione che si possa liquidare in poche battute. Vorrei qui limitarmi a sottolineare un punto, che emerge peraltro con forza da tutti e tre i saggi che stiamo guardando più da vicino. E' l'accento posto da Schopenhauer sull'«analogia intima» tra le idee. Questa non sta semplicemente a ribadire V unità della volontà come principio primo e forza primigenia naturale-intellettuale, ma anche la necessità di qualcosa come un riconoscimento di una molteplicità data, che si rivela di qualità "metafisica" oltre che fenomenica se non altro per il fatto che il modo essenziale di oggettivarsi della volontà risulta così essere proprio la varietà19. Ma l'«analogia intima» tra le idee funziona come prospettiva emanazionistica finché descrive il percorso dell'autorappresentazione della volontà attraverso i regni minerali, vegetali e animali. Qualcosa di diverso però accade quando l'analogia intima deve riguardare l'essenza dell'uomo e le relazioni tra gli uomini, e cioè — malgrado ogni intenzione contraria di Schopenhauer — il riconoscimento preliminare, e non solo fenomenico, della molteplicità delle individualità e dei soggetti. L'analogia non è dunque solo il modo nel quale la volontà si rende riconoscibile nella sua unitarietà. È un venire all'esplicitezza — o, se si vuole, un "venire al mondo" — che accade per così dire esteticamente, nel sentirsi volontà corporea, vita necessaria ecc., del singolo individuo.

Convinto di essere il legittimo prosecutore della filosofia kantiana20, Schopenhauer non si stancava di lodare l'estetica trascendentale della

prima Critica, ovvero la teoria della idealità dello spazio e del tempo. Anche in questi saggi schopenhaueriani il punto di forza del ragionamento dovrebbe essere la prospettiva idealista di contro a quella spiritualista, che separa anima e corpo, offrendo così il destro alla credulità più inconsistente, giustamente demolita dai "razionalisti", Kant compreso21. Ma per rendere più «concreta» l'intuizione Schopenhauer trasforma le «forme a priori della sensibilità» in funzioni cerebrali22, lasciando del tutto in ombra ogni spessore gnoseologico e trascendentale della coscienza rappresentativa.

La trasformazione — e il fraintendimento23 — in senso naturalistico del trascendentalismo kantiano posti in atto dalla filosofia di Schopenhauer ha suscitato fin dall'inizio e continua ad alimentare discussioni sui possibili risvolti epistemologici oltre che filosofici di una teoria che si basa di fatto sul "dato" primario per cui il «mondo» si risolve in un «fenomeno del cervello». E un interesse certo stimolante sotto il profilo generale dell'attualità di Schopenhauer attraverso tutte le sue possibili riletture, che lo confermano peraltro come uno dei filosofi preferiti da studiosi e teorici della fisica contemporanea, soprattutto per gli spunti "relativistici" offerti dalla sua dottrina della rappresentazione, per così dire "naturalmente" consona alla teoria della relatività o alla teoria quantistica 24. E di qui inoltre che si può rintracciare quella sorta di doppio binario su cui si orienta e si muove la ricerca schopenhaueriana, per la quale l'influsso delle indagini "fisiologiche" di tipo sensualistico sviluppatesi nella Francia postrivoluzionaria è senza dubbio una base di ricostruzione delle fonti, ma non è certo sufficiente a spiegare sotto il profilo filosofico la provocazione terminologica cui Schopenhauer dà adito con l'affiancare a termini come «sensibilità» e «intelligenza» la loro caratteristica fisiologica, rispettivamente «sensoriale» e «cerebrale». Letta alla luce di una esplicita e sempre riconfermata (anche negli scritti più naturalistici) scelta di campo di Schopenhauer per la filosofia, quella provocazione non dovrebbe tanto indurci a soppesare quanto idealismo da una parte e quanto naturalismo (e materialismo) dall'altra si combinino nella sua dottrina, ma a ricercare piuttosto se la conferma fisiologica alla sua teoria della «intellettualità dell'intuizione» possa in qualche misura rendere meno dualistica, e in fin dei conti meno "circolare", l'opposizione di intelletto e volontà. La parallela opposizione "naturalistica" è, potremmo dire, funzionale e qualitativa: l'animale si contrappone anorganico. Il dato dunque che otteniamo dalle due triadi costruite da Schopenhauer, animale-corpo-

intelletto e organico-corpo-volontà, mette in evidenza come il corpo venga caricato non solo della difficile funzione di accogliere istanze di diversa natura, ma anche di offrire a un'istanza metafisica (la volontà) il modo e il luogo di manifestarsi. Nel corpo devono potersi incontrare le leggi dell'intelletto (spazio, tempo, causalità), e l'autorappresentazione immediata (in forma di passioni) della volontà, devono trovare un qualche esito l'individuazione e l'assenza di soggetto, la consistenza dell'immagine prodotta dall'attività intuitiva e la nostra costituzione materiale.
E il corpo, descritto in questi tre saggi come circuito pulsionale, raccordo e scambio di interno ed esterno, a registrare, per ognuno, il "dato" metafisico-estetico della volontà. E marca di confine. Il conoscere e Vagire, esemplificati rispettivamente dalle esperienze di chiaroveggenza e «sogno vero» e da quelle del magnetismo e della magia, stanno infatti dentro un unico impulso: superare l'isolamento individuale. Ma la procedura non è solo strettamente teorica e analitica, non si risolve unicamente in una messa tra parentesi di quanto nell'individuo è determinato in senso spaziale e temporale, anche se questa senza dubbio è la parte più appariscente della metafisica schopen-haueriana. Il corpo della volontà è anche e proprio un sentire, che non può mai "oltrepassare" l'individuo, neanche nel più "etico" dei desideri di "indistinzione" 25.

Elena Tavani

Note

1. FRANCESCO DE SANCTIS, Schopenhauer e Leopardi — Dialogo tra A. e D., in «La rivista contemporanea», 1858, voi. XV, anno VI, pp. 369-408. A questo dialogo dedica un saggio BENEDETTO CROCE, De Sanctis e Schopenhauer, nota letta all'Accademia Pontaniana e riportata nel voi. XXXII degli Atti dell'Accademia, Napoli 1902; Croce rileva come Schopenhauer, che pure ebbe modo di leggere il dialogo del De Sanctis, non colse il vero significato (di critica nei suoi confronti) del tono ironico affiorante dal dialogo, ritenendolo un semplice espediente retorico (cfr. p. 9). Peraltro Schopenhauer ebbe per il Leopardi un apprezzamento positivo, riconoscendo l'intensità del suo pensiero sulla vita e sul dolore; cfr. Supplementi al Mondo, cap. 46.

2. Cfr. A. SCHOPENHAUER, Il mondo come volontà e rappresentazione, trad. it. di N. Palanga, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1969, p. 119.

3. Sugli influssi della filosofia della natura dei romantici e specialmente del primo romanticismo su Schopenhauer cfr. A. HÙBSCHER, Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestem - Heute - Morgen, Bonn 1973, in part. pp. 53-59 (trad. it. pp. 44-50).

4. In particolare sono le bacchette magnetiche di Mesmer (Discours sur le magnétisme, 1778) e gli esperimenti di Galvani sulle zampe delle rane (De viribus electricitatis in motu muscolari, 1791) a favorire una vera e propria proliferazione di adepti. Il giovane Alexander von Humboldt riprende gli esperimenti di Galvani tra il 1793 e il 1798, parlandone con Goethe, Schiller, J. W. Ritter, A. Volta; Achim von Arnim, scrittore e fisico, redige un Versuch einer theorie der elektrischen Erscheinun-gen (1799). In particolare il lavoro di J. W. Ritter, anch'egli filosofo e poeta oltre che fisico, ispirò certamente Schelling, e
forse Hegel; cfr. al riguardo J. BRUN, Schopenhauer et le magnétisme, in «Schopenhauer-Jahrbuch», 69, 1988, pp. 155-167.

5. Per Schopenhauer l'essere persona, individuo, significa essere «sottomesso alla forma del fenomeno, al principio di ragione», e questo è sufficiente a escludere che l'individuo possa nell'esperienza essere libero: egli deve «compiere fino alla fine il compito che ha sulle spalle», dettato dalla necessità del «carattere» che gli è stato assegnato (cfr. Il mondo, cit., p. 152). Le uniche possibilità di sospendere questa condizione stanno dunque nell'uscire, per quanto sia possibile, dal proprio dell'individualità.

6. Ci riferiamo in particolare al saggio intitolato Speculazione trascendente sul destino del sìngolo, in cui Schopenhauer si confronta pur sempre con scetticismo e superstizione, ma con scarsi appigli ad una casistica che possa essere minimamente comprovata da qualsivoglia "scienza".
7. Per Schopenhauer il soggetto conoscente è un indivìduo in quanto è identico con il suo corpo, essendogli questo dato in due diverse modalità, come rappresentazione e come volontà; se svanisce la volontà dalla coscienza è tolta l'individualità: resta il puro soggetto della conoscenza (cfr. G. F. WAGNER, Schopenhauer-Register, alla voce «Individuo»).
8. Cfr. TH. MANN, Schopenhauer (1939), in ID., Saggi. Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Mondadori, Milano 1980, in part. pp. 43-47.
9. Lo stesso Schopenhauer cita la fonte da cui ricava tale distinzione: Ganglìen - und Cerebralsystem di J. Chr. Reil, voi. VII del suo «Archiv fiir Physiologie». Cfr. A. SCHOPENHAUER, Der handschriftliche Nachlass, voi. I (Friihe Manuskripte, 1804-1818), n. 502. Sulle "fonti" utilizzate da Schopenhauer e sulla sua formazione scientifico-naturalistica, cfr. I. VOLPICELLI, A. Schopenhauer. La natura vivente e le sue forme, Marzorati, Settimo Milanese 1988, in part. il capitolo «Sogno e magia», pp. 153-173.
10. Cfr. A. SCHOPENHAUER, Der handschriftìche Nachlass, voi. I, cit., n. 502.
11. EH. NAEGELSBACH a ricavare la tesi di una svolta materialistica negli interessi di Schopenhauer, e lo fa a partire da un raffronto tra la prima e le successive edizioni del Mondo (cfr.: Das Wesen der Vorstellung bei Schopenhauer, Diss., Heidelberg 1927). Decisamente contrario a questa impostazione è A. HÙB-SCHER, che segnala anzi una singolare mancanza di evoluzione
del pensiero di Schopenhauer (cfr. Denkergegen den Strom, cit., pp. 150 segg., trad. it. pp. 140-141). Per A. SCHMIDT Schopenhauer non si può dire certo esponente di un qualche materialismo di tipo deterministico, e tuttavia crea effettivamente un circolo di materia e rappresentazione, per il fatto che «materializza le prestazioni della coscienza kantiana» (cfr. Physio-logie una Transzendentalphilosophie bei Schopenhauer, in «Schopenhauer-Jahrbuch», 70, 1989, pp. 43-53). Cfr. infine J. BRUN, op. cit, p. 155.
12. Cfr. Il mondo, cit., p. 150.

13. ICILIO VECCHIOTTI osserva a ragione come nella configurazione emanazionistica che viene ad assumere il suo sistema «Schopenhauer rischia proprio quell'esito panteistico contro cui ha combattuto»; cfr. Introduzione a A. SCHOPENHAUER, La volontà nella natura, LAtctza, Bari 1981 (la ed. 1973), p. XXXVI.
14. Cfr. al riguardo B. SCHLESINGER, ZU Schopenhauers Hirn-paradoxon, in «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 59, 1978, pp. 184 segg.
15. C'è chi, come per esempio R. MALTER (Schopenhauers Transzendentalismus, in «Contemporary Perspectives on the Hi-story of Philosophy», Univ. of Minnesota Press, Minneapolis 1983, pp. 433-455), rifiuta, per certi versi a ragione, l'etichetta di «irrazionalista» data a Schopenhauer, e sostiene vi sia un vero e proprio trascendentalismo di Schopenhauer, consistente nel fatto che «in qualche modo l'apertura [Offenbarwerden] dell'essenza del mondo deve accadere [ereignen] nell'orizzonte della rappresentazione, ovvero come un accadimento nel soggetto [Vor-gang im Subjekt]» (cfr. p. 438). Malter, ci sembra, forza un po' troppo nell'avvicinare Schopenhauer a Heidegger, ignorando in pratica tutto il piano naturalistico del discorso schopenhaueriano.
16. ICILIO VECCHIOTTI ne parla a proposito della parola "volontà", in risposta alla domanda: la coscienza del volere è forse coscienza di libertà?; cfr. Introduzione a A. SCHOPENHAUER, La volontà nella natura, cit., p. XLIV.
17. Cfr. Il mondo, cit., p. 203.
18. Cfr. al riguardo L. CEPPA, Schopenhauer diseducatore, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. 13; e I. VECCHIOTTI, op, cit., p. XXXVI.
19. Cfr. Il mondo, cit., 182-183 e 191.
20. Cfr. al riguardo A. SCHOPENHAUER, Critica della filosofia kantiana, appendice al Mondo, Laterza, Roma-Bari 19283, in part. pp. 517, 531, 543.
21. Schopenhauer si riferisce qui ai Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica di Kant, con cui questi risponde, tra il serio e il faceto, all'invito rivoltogli a pronunciarsi sulle straordinarie facoltà del sig. E. Swedenborg di Stoccolma, scienziato e protagonista di episodi telepatici e di rivelazioni divinatorie; cfr. trad. it. a cura di M. Venturini, introduzione di G. Morpurgo Tagliabue, Rizzoli, Milano 1982; tit. orig. Die Tràu-me eines Geistersehers erlautert durch die Tràume der Metapbysik (1766).
22. Cfr. ad es. Critica della filosofia kantiana, cit., pp. 519 e 523.

23. L. CEPPA dedica a questo tema un interessante capitolo del suo Schopenhauer diseducatore, cit., alle pp. 29-37. Tra i primi che criticarono la presunzione di Schopenhauer di essere l'unico vero interprete e continuatore della filosofia kantiana ricordiamo W. Dilthey, che parlò senza mezzi termini di una «autoillusione»; cfr. W. DILTHEY, Zur Philosophie A. Schopen-hauers (1862), in GS, voi. XVI, Vandenhoeck-Ruprecht, Gòt-tingen 1972, pp. 356-370, in part. p. 359.

24. Ne parla un breve ma molto istruttivo testo datato 1920 di RAOUL FRANCÉ, biologo austriaco (ma anche filosofo e storico della cultura, saggista e narratore, come ricorda Bernhard Adamy, che ha di recente reperito e curato la pubblicazione di questo testo, fatto di appunti per una conferenza) e grande estimatore di Schopenhauer, il quale vede nella «condizione attuale dei fisici, una condizione che è quella della messa in dubbio», una «conferma» della dottrina schopenhaueriana e di come «la moderna fisica si è riallacciata a Kant e trova la sua giustificazione nella teoria del "come se"». Cfr. Schopenhauer und die moderne Naturwissenschaft — ein Vortrag von Raoul Francé, a cura di B. Adamy, in «Schopenhauer-Jahrbuch», 70, 1989, pp. 227-230.

25. Ci riferiamo al sentimento di «compassione» antiegoi-stica di cui A. SCHOPENHAUER ci parla nel suo libro II fondamento della morale, Laterza, Roma-Bari 1981; cfr. in part. pp. 212-213 e 280-282.

Cronologia di Arthur Schopenhauer

1788 Arthur Schopenhauer nasce a Danzica dal commerciante all'ingrosso Heinrich Floris e da Jo-hanna Henriette. (Fichte era nato nel 1762, Hegel nel 1770 e Schelling nel 1775).
1793 Danzica viene incorporata dallo Stato prussiano. Il padre Heinrich Floris, di principi repubblicani, abbandona la città insieme alla famiglia, con gravi perdite materiali, per rifugiarsi nella libera città anseatica di Amburgo.
1797 Nasce la sorella Adele. Arthur viene mandato a imparare la lingua francese presso un amico di affari del padre a Le Havre, dove trascorre due anni spensierati.
1799 Inizia a frequentare un istituto privato amburghese che forma futuri commercianti con indirizzo pietistico.
(Escono le Idee per una filosofia della natura di Schelling).
1800 Viaggio di tre mesi a Karlsbad e Praga. Arthur stende il suo primo diario di viaggio. (Schelling pubblica il Sistema dell'idealismo trascendentale e Fichte La missione dell'uomo).
1803- Di fronte alla scelta propostagli di terminare gli
1804 studi liceali oppure trascorrere due anni in viaggi per poi dedicarsi alla professione di commerciante, Arthur opta per quest'ultima opportunità. Viaggi in Olanda, Inghilterra, Francia e Svizzera. Secondo diario di viaggio.
1805 Ritorno ad Amburgo e avvio al mestiere di commerciante presso la ditta Jenisch. Il padre perde la vita in un incidente.
1806 La madre lascia Amburgo con la figlia Adele e si trasferisce a Weimar, dove allestisce un salotto letterario e diventa più tardi una nota scrittrice di romanzi. Tra i suoi ospiti Goethe, Wie-land, Friederich Majer e Karl Ludwig Fernow. Raffreddamento dei rapporti con Arthur, che resta ad Amburgo per mantenere la promessa fatta al padre. Lettura delle opere di Matthias Claudius, W.H. Wackenroder e Ludwig Tieck.
1807 Un parere di Fernow, secondo il quale Arthur avrebbe ancora potuto intraprendere una carriera intellettuale, lo induce a interrompere la professione e a portare a termine, prima a Gotha e poi a Weimar, un corso ginnasiale privato. (Vengono pubblicate la Fenomenologia dello spìrito di Hegel e i Discorsi alla nazione tedesca di Fichte).
1809 Immatricolazione come studente di medicina. Divenuto maggiorenne, riceve la sua parte dell'eredità paterna.

1810 Studio della filosofia con Gottlob Ernst Schulze, in particolare di Kant e Platone.
1811 Studio a Berlino. Segue le lezioni di Fichte e
di Schleiermacher, ma anche lezioni di argomento non filosofico.
1813 Disordini e scontri cittadini lo inducono a lasciare Berlino. A Rudolstadt scrive la dissertazione Uber die vierfache Wurzel des Satzes vom Grund [La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente], che gli vale la promozione a dottore in filosofia presso l'Università di Jena. Compare in una edizione di cinquecento copie e desta l'interesse di Goethe, con il quale si è intensificata la frequentazione. Friedrich Majer introduce Schopenhauer all'antica filosofia indiana.
1814 Rottura con la madre. Trasferimento da Weimar a Dresda; inizia a lavorare alla sua opera principale, Il mondo come volontà e rappresentazione.
(Morte di Fichte).
1815- Carteggio con Goethe sul tema della Dottrina 1816 dei colori di quest'ultimo. Schopenhauer elabora un proprio progetto, Sulla visione e i colori, che però non trova l'approvazione di Goethe.
1818 Completato limando come volontà e rappresentazione. Primo viaggio in Italia.
1819 Esce l'opera principale, per i tipi di Brockhaus. Precipitoso ritorno a casa da Milano, dove gli giunge notizia del fallimento della banca dove è depositata parte del suo patrimonio. Schopenhauer decide di candidarsi per la docenza universitaria; tentativi a Heidelberg, Gottingen e Berlino.
1820 23 marzo: lezione di prova di fronte alla facoltà filosofica di Berlino, con Hegel presidente. Nel semestre estivo prima e unica lezione.
1821 Inizio della relazione amorosa con Caroline Richter (chiamata Medon), corista all'Opera di Berlino.
1822- Secondo viaggio in Italia; grave malattia al ri-1823 torno.
1825 Ritorno a Berlino e ripresa, senza grosse aspettative, dei tentativi di ottenere la docenza. Commento lusinghiero del poeta Jean Paul dalle pagine del «Kleinen Bùcherschau» all'opera II mondo come volontà e rappresentazione.
1826 Conoscenza con Alexander von Humboldt e Adalbert von Chamisso.
1831 Fuga da Berlino a causa di una epidemia di colera. (Morte di Hegel).

1833 Schopenhauer si stabilisce definitivamente a Francoforte sul Meno; anni di solitudine.
1836 Esce La volontà nella natura, per i tipi di Siegmund Schmerber.
1837 Scrive La libertà del volere, opera premiata e incoronata nel 1839 dalla Società Reale Norvegese delle Scienze a Trondheim.
1838 Muore la madre, che lo ha diseredato.
1839 Scrive II fondamento della morale, opera premiata, ma non incoronata, dalla Società Reale Danese delle Scienze a Copenaghen.
1841 Entrambe le opere premiate vengono pubblicate con il titolo I due problemi fondamentali dell'etica; Julius Frauenstàdt, studioso privato, si schiera apertamente a favore di Schopenhauer.
1844 Seconda edizione dell'opera principale; la vendita resta però insoddisfacente.
1848 Schopenhauer è testimone oculare degli scontri nelle strade di Francoforte.
1851 Escono i Parerga e Paralipomena, dopo svariati tentativi di trovare un editore, presso la libreria A.W. Hayn di Berlino.
1854 Seconda edizione della Volontà nella natura. Richard Wagner invia e dedica a Schopenhauer un esemplare del suo L'anello dei Nibelunghi. (Morte di Schelling).
1856 L'Università di Lipsia indice un concorso sul tema: «Esposizione e critica della filosofia scho-penhaueriana».
1857 Prime lezioni universitarie su Schopenhauer a Bonn e Breslavia; Friedrich Hebbel fa visita al filosofo.
1859 Terza edizione per II mondo come volontà e rappresentazione; la scultrice Elizabeth Ney appronta un busto di Schopenhauer.
1860 Schopenhauer muore il 21 settembre a seguito di una infezione polmonare.
1873 Esce la prima edizione delle Opere complete, a cura di Julius Frauenstàdt, presso Brockhaus.

Nota bibliografica

Opere di Arthur Schopenhauer

Sàmtliche Werke, a cura di A. Hiibscher (sulla base della prima edizione completa delle opere a cura di J. Frauen-stàdt, Werke in 6 voli, Leipzig 1873-74), F.A. Brock-haus, Leipzig 1937-41 in 7 voli. (4a ed. 1988). Altre edizioni: P. Deussen, A. Schopenhauers sàmtliche Werke, in 16 voli., Piper, Miinchen 1911-1942; Werke, ed. Griesebach, 6 voli., Reclam, Leipzig 1891. Tra le edizioni riproposte di recente segnaliamo l'edizione economica della Suhrkamp, Sàmtliche Werke, in 5 voli., a cura di W.Fr. von Lòhneysen, Cotta-Insel, Stuttgart-Frankfurt a/M 1989 (la ed. 1960-65).
Edizioni delle singole opere:
Uber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichender Grunde. Eine philosophische Abhandlung, Commission der Hof-Buch-e Kunsthandlung, Rudolstadt 1813; 2a ed. F.E. Suchsland, Frankfurt a/M 1847, 3a ed. Brockhaus, Leipzig 1864, poi F. Meiner, Hamburg 1957; trad. it. a cura di E. Amendola, La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente, Lanciano 1915 e Torino (Boringhieri) 1959 (la trad. a cura di A. Coiazzi, Reggio 1880); poi a cura di A. Vigorelli, Guerini e Associati, Milano 1990.
Uber das Sehn und die Farben, eine Abhandlung, Johann Friedrich Hartknoch, Leipzig 1816; 2a ed. J.F. Hart-
knoch, Leipzig 1854, 3a ed. Brockhaus, Leipzig 1870 (4a ed. 1908); trad. it. a cura di M. Montinari, La vista e i colori, SE Studio Editoriale, Milano 1985.
Die Welt als Wille und Vorstellung (Quattro libri con un'appendice che contiene una critica della filosofia kantiana), F.A. Brockhaus, Leipzig 1819; poi Brockhaus 1988, in Sàmtliche Werke, voli. V e VI; trad. it di N. Pa-langa, a cura di G. Riconda, Il mondo come volontà e rappresentazione, Mursia, Milano 1969 (19904); e a cura di P. Savj Lopez e G. De Lorenzo, Laterza, Roma-Bari 19915 (la 3a ed. del 1928 contiene anche l'Appendice: Critica della filosofia kantiana, pp. 513-662); e ancora: Supplementi al «Mondo», trad. it. di G. De Lorenzo, 2 voli., Laterza, Roma-Bari 1986 (la trad. 1930).
Uber den Willen in der Natur (un chiarimento delle conferme che la filosofia dell'autore fin dall'inizio ha ottenuto tramite le scienze

empiriche), Siegmund Schmerber, Frankfurt a/M 1836; 2a ed. F.E. Suchsland, Frankfurt a/M 1854, 3a ed. Brockhaus, Leipzig 1867; trad. it. a cura di I. Vecchiotti, La volontà nella natura, Laterza, Bari 1981 (la trad. a cura di G. Seregni, Edizioni Athena, Milano 1927).
Die beiden Grundprobleme der Ethik, in due scritti premiati accademici: Uber die Freiheit des menschlichen Willem (La libertà del volere umano) e Uber das Fundament der Moral (Sul fondamento della morale), Libreria Joh. Christ. Hermann, F.E. Suchsland, Frankfurt a/M 1841; 2a ed. Brockhaus, Leipzig 1860; trad. it. a cura di G. Faggin, I due problemi fondamentali dell'etica, Boringhie-ri, Torino 1961; e, separatamente, La libertà del volere umano, Laterza, Bari 1988 (la trad. Cerati, Sonzogno, Milano 1908); Inondamento della morale, trad. di E. Pocar, introd. di C. Vasoli, Laterza, Bari 1970.
Parerga e Paralipomena (piccoli scritti filosofici), 2 voli., A.W. Hayn, Berlin 1851; 2a ed. 1862, 3a ed. Brockhaus, Leipzig 1874; trad. it. a cura di G. Colli (voi. I) e di E.
Amendola-Kuhn e M. Montinari (voi. II), con introd. di M. Carpitella, Parerga e Paralipomena, Boringhieri, Torino 1963, poi Adelphi, Milano 1981 (I) e 1983 (II).
Der handschriftliche Nachlass, in 5 voli., a cura di A. Hùbscher, Verlag Waldemar Kramer, Frankfurt a/M 1966-75 (ed. critica dell'opera postuma, inclusiva di appunti giovanili, universitari, i "libri manoscritti", l'elenco dei libri della biblioteca con relative annotazioni; mancano le lezioni universitarie); poi Deutscher Taschenbuch Verlag (DTV), Miinchen 1985. In italiano è comparso, a cura di F. Volpi, L'arte di ottenere ragione — esposta in 38 stratagemmi, Adelphi, Milano 1991, che traduce la Erisfische Dialektik, un trattatello ricavato dal Nachlass.
Gesammelte Briefe, a cura di A. Hiibscher (ed. critica contenente tutte le lettere note di Schopenhauer), Bouvier, Bonn 1978 (2a ed. 1987).
Philosophische Vorlesungen, in 4 parti, a cura di V. Spierling (raccoglie le lezioni berlinesi), Miinchen 1984-85 (la ed. Deussen, voli. IX e X dei Sàmtliche Werke, Mùnchen 1913).
Gesprache, nuova ed. ampliata a cura di A. Hiibscher (130 colloqui riferiti da diversi interlocutori), Stuttgart-Bad Cannstatt 1971; trad. it. parziale, Colloqui, a cura di A. Verrecchia, Milano 1982.
Reisetagebùcher 1803-04 (diario giovanile di viaggi in Europa), a cura di Charlotte von Gwinner, Leipzig 1923.
Bibliografia generale

La più completa bibliografia disponibile su A. Schopenhauer è quella di ARTHUR HÙBSCHER, Schopenhauer-Bibliographie, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981. Aggiornamenti bibliografici si possono trovare nelle annate successive dello «Schopenhauer-Jahrbuch», annuario della «Schopenhauer-Gesellschaft» di Francoforte sul Meno. Tra i lessici è tuttora il più apprezzato quello di G.F. WAGNER, Schopenhauer-Register, riedito da A. Hiibscher, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cann-statt 1982 (la ed. Karlsruhe 1909). Tra le biografie ricordiamo: P. DEUSSEN, Schopenhauer Leben, in «Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft», 6 (1917), pp. 3-47; W. GWINNER, Arthur Schopenhauer aus persònlichem Umgange dargestellt, Leipzig 1862; A. HÙBSCHER, Schopenhauer, Biographie eines Weltbildes, Stuttgart 19672, trad. it. a cura di B. Negroni, Urbino 1975; K. PISA, Schopenhauer. Geist una Sinnlichkeit, Mùnchen, 1978.

W. ABENDROTH, Schopenhauer, Rohwolt Verlag, Reinbeck bei Hamburg 1967 (2* ed. 1982).

W. DILTHEY, Zur Philosophie Arthur Schopenhauer (1862), raccolto in Gesammelte Schriften, voi. XVI, Vandenhoeck-Ruprecht, Gòttingen 1972.

K. FISCHER, Schopenhauer Leben, Werke una Lehre, in ID., Geschichte der neueren Philosophie, Winter's Verlag, Heidelberg 1893 (4a ed. 1934).

J. FRAUENSTÀDT, Briefe ùber die schopenhauersche Philosophie, Brockhaus, Leipzig 1854.

E. VON HARTMANN, Neukantismus, Schopenhauerianismus und Hegelianìsmus — in ihrer Stellung zu den philosophi-schen Aufgaben der Gegenwart, Cari Dunker's Verlag, Berlin 1877.

H. HASSE, Schopenhauer, Reinhardt, Mùnchen 1926 (ristampa Kraus, 1973).

A. HÙBSCHER, Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern - Heute - Morgen, Bouvier, Bonn 1973; trad. it. a cura di G. Invernizzi, Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente, Mursia, Milano 1990.

A. HÙBSCHER, Schopenhauer-Bibliographie, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981.

K.JASPERS, Psychologieder Weltanschauungen, Berlin 1919 (trad. it. di V. Loriga, Psicologia delle visioni del mondo, Astrolabio, Roma 1950).

TH. MANN, Schopenhauer (1939), in ID., Saggi. Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Mondadori, Milano 1980.

F. NIETZSCHE, Schopenhauer als Erzieher, III delle Unzeitgemàsse Betrachtungen; trad. it di M. Montinari, Schopenhauer come educatore, in

ID., Considerazioni inattuali (trad. di S. Giametta e M. Montinari, con un saggio di G. Baioni), Einaudi, Torino 1981 (la ed. Adelphi, Milano 1972).
A. PHILONENKO, Schopenhauer. Une philosophie de la tragèdie, Vrin, Paris 1980.
W. SCHIRMACHER, Schopenhauers Aktualitàt. Ein Philosophy wird neu gelesen, Schopenhauer-Studien 1-2, Passagen Verlag, Wien 1988.
A. SCHMIDT, Drei Studien uiber Materialismus. Schopenhauer - Horkheimer - Glùcksproblem, Hanser, Mùnchen-Wien 1977.
R. SEYDEL, Schopenhauers philosophisches System dargestellt und beurteilt, Leipzig 1857.
G. SIMMEL, Schopenhauer und Nietzsche, Duncker & Humblot, Leipzig 1907 (trad. it. a cura di G. Perticone, Schopenhauer e Nietzsche, Paravia, Torino 1925).
V. Spierling (a cura di), Schopenhauer im Denken der Ge-genwart. 23 Beitrdge zu seiner Aktualitàt, Piper, Mùnchen-Zùrich 1987.
J. VOLKELT, Schopenhauer, seìne Persònlichkeit, seine Lehre, sein Glaube, Fr. Fromman's Verlag, Stuttgart 1900 (19235).
W. WEIMER, Schopenhauer, Darmstadt 1982.
H. ZINT, Schopenhauer als Erlebnis, Reinhardt, Mùnchen-Basel 1954.
Critica italiana
G. BARZELLOTTI, Un pessimista: A. Schopenhauer, in ID., Santi, solitari, filosofi, Bologna 1886.
F. BAZZANI, Unità - identità - differenza. Interpretazione di Schopenhauer, Firenze 1992.
L. CEPPA, Schopenhauer dìseducatore, Marietti, Casale Monferrato 1983.
B. CROCE, De Sanctis e Schopenhauer (nota letta all'Accademia Pontaniana il 16-3-1902), voi. XXXII degli Atti dell'Accademia, Stab. Tip, A. Tessitore e figlio, Napoli 1902.
F. DE SANCTIS, Schopenhauer e Leopardi (dialogo ironico), in «Rivista contemporanea», a. VI, voi. 15, 1858, pp. 369-408.
A. ESCHER DI STEFANO, La filosofia di Schopenhauer, Cedam, Padova 1958.
G. FAGGIN, Schopenhauer, il mistico senza Dio, La Nuova Italia, Firenze 1951.
E. GRASSI, Der italienische Schopenhauer, in V. Spierling (a cura di), Schopenhauer im Denken der Gegentvart, cit., pp. 125-138.
P. MARTINETTI, Schopenhauer, Garzanti, Milano 1941.

P. MARTINETTI, La rinascita di Schopenhauer, in «Rivista di filosofia», 1940, pp. 76-91.
V. MATHIEU, La dottrina delle idee di Arturo Schopenhauer, in «Filosofia», 1960 (XI), pp. 541-559.
G. MORRA, Cento anni dì studi schopenhaueriani in Italia, in La riscoperta del sacro. Studi per una antropologia integrale, Bologna 1964.
G. RICONDA, Schopenhauer interprete dell'Occidente, Mursia, Milano 1969 (19862).
I. VECCHIOTTI, Introduzione a A. Schopenhauer, Laterza, Bari 1970.
I. VECCHIOTTI, Arthur Schopenhauer. Storia di una filosofia e della sua "fortuna", La Nuova Italia, Firenze 1979.
I. VOLPICELO, A. Schopenhauer. La natura vivente e le sue forme, Marzorati, Settimo Milanese 1988.

Nota ai testi

La presente traduzione è stata condotta sui testi stabiliti nella edizione delle Opere complete curata da Arthur Hiibscher (A. Schopenhauer, Sàmtliche Werke, F.A. Brockhaus, Leipzig 1937-41, riproposta di recente in occasione del bicentenario della nascita dell'autore [4a ed. rivista da Angelica Hiibscher], F.A. Brockhaus, Leipzig 1988; date delle precedenti edizioni: 1937, 1948, 1970), sulla base dell'edizione di Julius Frauenstadt (1873 e 1877 nella sua forma definitiva), a suo tempo nominato da A. Schopenhauer suo esecutore testamentario.
Il saggio Animalischer Magnetismus una Magie (Magnetismo animale e magia) è tratto dal IV voi. delle Opere complete, all'interno della raccolta dal titolo Die Wille in der Natur (edito per la prima volta nel 1836 e di nuovo nel 1854); i saggi Transzendente Spekulation tiber die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksak des Einzelnen (Speculazione trascendente sull'apparente intenzionalità nel destino del singolo) e Versuch ùber das Geistersehn und was damit zusammenhàngt (Saggio sulla visione di spiriti e su quanto vi è connesso) si trovano nel V voi. delle suddette Opere e fanno parte dei Parerga e Paralipomena, composti da A. Schopenhauer tra il 1845 e il 1850 e pubblicati nel 1851 (A.W. Hayn Verlag, Berlin; vi fu poi di questo testo un'edizione Frauenstadt [Berlino 1862], l'edizione critica di E. Griesebach [Lipsia 1891], e successivamente quella di P. Deussen [Mùnchen 1913]).
Abbiamo contrassegnato con asterisco le aggiunte dello stesso Schopenhauer; sono invece a nostra cura le altre note, che abbiamo limitato a qualche segnalazione critica e alla traduzione delle citazioni dal greco, dal latino, e, ove fosse necessario, dall'inglese. Abbiamo inoltre in qualche caso mantenuto le parentesi quadre, segno di aggiunte e inserimenti provenienti dal Nachlass manoscritto e dai cosiddetti Handexemplare, tralasciando di riportarle quando avrebbero intralciato la scorrevolezza del testo.
Abbiamo cercato di tradurre nel modo più letterale possibile anche i numerosi termini "scientifici" di cui Schopenhauer fa uso in questi saggi.

MEMORIA SULLE SCIENZE OCCULTE

MAGNETISMO ANIMALE E MAGIA

Quando apparve la mia opera principale, nel 1818, il magnetismo animale si era da poco conquistato il diritto all'esistenza. Per quanto concerne la spiegazione di tale fenomeno però è stata gettata un po' di luce sulla sua parte passiva, cioè su quello che accade al paziente, essendo stato preso come principio di spiegazione l'opposizione, formulata da Reil, tra sistema cerebrale e sistema ganglionare; la parte attiva viceversa, il vero e proprio agente in forza del quale il magnetizzatore provoca questi fenomeni, restava ancora immersa in totale oscurità. Si andava ancora a tastoni tra principi esplicativi materiali di ogni tipo, del genere dell'etere cosmico di Mesmer che compenetra ogni cosa, o come, per altro verso, l'emanazione cutanea del magnetizzatore, ammessa da Stieglitz come causa, e cose simili. Tutt'al più si arrivava a parlare di uno spirito nervoso, che però non è altro che una parola per una cosa sconosciuta. La verità aveva potuto cominciare a evidenziarsi soltanto ad alcuni, iniziati alla questione da una approfondita pratica. Io, per parte mia, ero ancora molto lontano dallo sperare dal magnetismo una diretta conferma della mia dottrina.
Ma dies dìem docet, e così da quel tempo la grande maestra esperienza ha portato alla luce che quel-
Vagens che interviene così decisamente, il quale, a partire dal magnetizzatore, produce effetti che paiono talmente in opposizione al corso della natura secondo le sue leggi, che il dubbio prolungato nei loro confronti, l'ostinata incredulità, il pregiudizio di una commissione — tra i cui membri c'erano Franklin e Lavoiser — e in breve tutto ciò che vi si è contrapposto nel primo e nel secondo periodo, vanno completamente scusati (a parte la rozza e stupida condanna senza esame dominante fino a poco tempo fa in Inghilterra), quell'agens, dicevo, non è altro che la volontà del magnetizzatore. Non credo che al giorno d'oggi possa prevalere, tra coloro che uniscono la pratica alla conoscenza, un qualche dubbio al riguardo, e considero quindi superfluo citare le numerose dichiarazioni di magnetizzatori a sostegno di quanto detto *. Così la soluzione di Puységur e dei più antichi magnetizzatori francesi: «veuillez et croyez!», cioè «vuoi con fiducia», non si è solo conservata nel tempo, ma si è sviluppata fino a divenire una esatta comprensione dell'evento stesso **. Dal Tellurìsmus di Kieser, che costituisce pur sempre il più

approfondito e completo libro di testo sul magnetismo animale, emerge a sufficienza che nessun atto magnetico produce un effetto senza la volontà, e che invece la semplice volontà può suscitare quell'effetto magnetico senza alcun atto esterno. La manipolazione sembra essere allora solo un mezzo per fissare l'atto di volontà e la sua direzione, come per dargli corpo. In questo senso Kieser sostiene {Tel-lur., voi. I, p. 359): «La manipolazione magnetica si verifica in quanto le mani dell'uomo, essendo quegli organi che esprimono nel modo più visibile l'attività operativa dell'uomo stesso, sono gli organi in azione nell'atto del magnetizzare». Più precisamente ancora si esprime al riguardo De Lausanne, un magnetizzatore francese, negli «Annales du magnétisme animai», 1814-16, fase. 4, quando afferma: «L'action du magnétisme dépend de la seule volonté, il est vrai; mais l'homme ayant une forme extérieure et sensible tout ce qui est à son usage, tout ce qui doit agir sur lui, doit nécessairement en avoir une, et pour que la volonté agisse, il faut qu'elle employe un mode d'action»1. Poiché, secondo la mia teoria, l'organismo è il semplice fenomeno, la visibilità e il farsi oggetto della volontà, ed è anzi propriamente soltanto la stessa volontà intuita nel cervello come rappresentazione, l'atto esterno della manipolazione coincide con l'atto interno della volontà. Laddove però si agisca senza atto esterno ciò accade in certa misura con artificio, per una via indiretta, in quanto la fantasia sostituisce l'atto esterno, e talvolta perfino la presenza personale; proprio per questo riesce anche più difficilmente e più di rado. In conformità a ciò Kieser cita il caso in cui la parola rivolta ad alta voce ai sonnambuli: «dormi!», oppure: «devi!» agisce con maggiore efficacia della sola volontà interna del magnetizzatore. Invece la manipolazione e in genere l'atto esterno è in senso proprio un mezzo infallibile per fissare e porre in attività la volontà del magnetizzatore, e questo perché atti esterni non sono affatto possibili senza una qualche volontà, non essendo anzi il corpo e i suoi organi altro che la visibilità della volontà stessa. Da quanto detto si spiega il fatto che i magnetizzatori talvolta magnetizzino senza alcun impegno cosciente della loro volontà e quasi senza pensare, producendo tuttavia un effetto. In generale, ciò che agisce magneticamente non è la coscienza del volere, la riflessione su di esso, ma il puro volere stesso, il più possibile separato da qualsiasi rappresentazione. Troviamo così, tra le norme che Kieser impartisce al magnetizzatore {Tellur., voi. I, pp. 400 segg.), quella per cui ogni pensiero e riflessione del medico, come anche del paziente, sul loro scambievole agire e patire, sono espressamente interdetti, come

anche ogni impressione esterna che susciti rappresentazioni, ogni conversazione tra i due, ogni presenza estranea, perfino la luce del giorno e via dicendo; e si raccomanda che tutto proceda, nei limiti del possibile, in modo inconsapevole, il che vale anche per le cure simpatiche. Il vero fondamento di tutto ciò è che qui la volontà opera nella sua originarietà, come cosa in sé; il che esige che la rappresentazione sia il più possibile esclusa, come un ambito diverso da essa, un qualcosa di secondario. Prove effettive della verità della circostanza che nel magnetizzare il fattore propriamente agente è la volontà e che ogni atto esterno ne è solo un veicolo, si trovano in tutti gli scritti migliori e più recenti in materia di magnetismo, e sarebbe un'inutile lungaggine riportarle in questa sede. Voglio però proporne una, non perché particolarmente sorprendente, ma perché proviene da un uomo straordinario, e come sua testimonianza presenta di per sé un particolare interesse: si tratta di Jean Paul, il quale dice in una lettera (riprodotta in Wahrheit aus Jean Pauls Leben, voi. Vili, p. 120): «In occasione di una riunione mondana ho per due volte indotto quasi al sonno una signora di K. solo con uno sguardo decìso, di cui nessuno si accorse, e prima le avevo causato palpitazioni e pallore, al punto che S. dovette prestarle aiuto». Oggi la manipolazione usuale viene spesso anche sostituita, con grande successo, da un semplice afferrare e tenere le mani del paziente, con lo sguardo fisso su di lui; e questo perché anche tale atto esterno è adatto a fissare la volontà in una determinata direzione. Questa violenza immediata che la volontà può esercitare su altri individui è messa in luce soprattutto dai meravigliosi esperimenti del signor Dupotet e dei suoi allievi, esperimenti che effettua di persona a Parigi, anche pubblicamente, durante i quali egli, con la sua sola volontà sostenuta da pochi gesti, dirige e influenza la persona estranea, e addirittura la costringe a contorsioni inaudite. Un breve resoconto al riguardo ce lo fornisce un opuscolo, a quanto pare redatto in piena buona fede da Karl Scholl (1853): Erster Blick in der Wundenvelt des Magnetismus *.

Una prova di altro genere della verità presa in considerazione ce la fornisce anche quanto nelle Mittei-lungen ùber àie Somnambule Auguste K. in Dresden, 1843, l'interessata afferma a p. 53: «Mi trovavo in un dormiveglia; mio fratello voleva suonare un pezzo che conosceva. Lo pregai di non suonarlo, poiché il pezzo non mi piaceva. Egli tuttavia tentò di farlo lo stesso, e allora io, tendendo la mia volontà nel modo più risoluto, arrivai al punto che egli non potè più ricordarsi del pezzo, per

quanti sforzi facesse». Il più alto climax però la cosa lo raggiunge quando questa forza immediata della volontà si estende persino ai corpi inanimati. Per quanto ciò possa sembrare incredibile, esistono due resoconti al riguardo, provenienti da fonti del tutto disparate. Nel libro sopra citato si racconta, alle pp. 115, 116 e 318, con indicazione dei testimoni, che questa sonnambula ha fatto deviare l'ago della bussola una volta di sette e un'altra volta di quattro gradi, e di fatto ripetendo quattro volte l'esperimento, senza l'uso delle mani e con la sua sola volontà, fissando lo sguardo sull'ago. Viene poi riportato, dalla rivista inglese «Britannia», nel «Galignani's Messenger» del 23 ottobre 1851, che la sonnambula Prudence Bernard di Parigi, in una seduta pubblica a Londra, ha costretto l'ago di una bussola, con il semplice volgere la testa a destra e a sinistra, a seguire questo movimento; alla seduta era presente il signor Brewster, figlio del fisico, e due altri signori del pubblico fecero da giurati («acted as jurors»).

** Voglio menzionare un solo scritto di epoca molto recente, il quale si propone espressamente di mostrare che la volontà del magnetizzatore è il vero e proprio agente: Qu'est-ce que le Magnetisme? di E. GROMIER, Lione 1850.*

*** Ma già lo stesso Puységur, nel 1784, dice: «Lorsque vous avez magnétisé le malade, votre but était de l'endormir, et vous y avez réussi par le seul acte de votre volonté; c'est de meme par un autre acte de volonté que vous le réveillez» [Quando hai magnetizzato il malato, il tuo scopo era di addormentarlo, e ci sei riuscito con un semplice atto di volontà; e allo stesso modo lo risveglierai con un altro atto di volontà]. PUYSÉGUR, Magnet. anìm., 2a ed. 1820; Catécbisme magnétique, pp. 150-171.*

** Nel 1854 ho avuto la fortuna di vedere qui [a Francoforte sul Meno] le straordinarie prestazioni di questa sorta del signor Regazzoni da Bergamo, nelle quali era impossibile disconoscere il potere diretto, e dunque magico, della sua volontà su altre persone, e sulla cui autenticità nessuno avrebbe potuto avanzare dubbi, se non forse colui al quale la natura avesse negato del tutto ogni capacità di comprendere stati patologici. Eppure persone simili esistono: bisogna farne giuristi, ecclesiastici, commercianti o soldati, ma per amor di Dio non dei medici; l'esito potrebbe infatti essere fatale, giacché in medicina la diagnosi è la cosa principale. Regazzoni poteva a suo piacimento mettere la sonnambula che si trovava in rapporto con lui in catalessi totale, e poteva addirittura, con la sua sola volontà e senza alcun gesto, quando lei camminava e lui stava dietro di lei, farla cadere all'indietro. Poteva paralizzarla, ridurla allo spasimo da tetano, con le pupille dilatate, in una condizione di completa insensibilità e con i segni inconfondibili di un totale stato catalettico. Regazzoni fece poi suonare il piano ad una signora del pubblico e quindi, stando dietro di lei ad una distanza di quindici passi, la immobilizzò, con la sua volontà e con dei gesti, in modo che ella non potè più continuare a suonare. Dopo di che la mise di fronte a un pilastro e la tenne lì stregata, così che ella, nonostante ogni sforzo, non poteva muoversi di un passo. Secondo le mie osservazioni quasi tutte queste prestazioni si possono spiegare con il fatto che egli isoli il cervello dal midollo spinale, o in modo completo, per cui tutti i nervi sensori e motori vengono paralizzati e sopravviene una catalessi totale, oppure in modo che la paralisi riguardi soltanto i nervi motori, caso in cui la sensibilità si mantiene, la testa cioè conserva la coscienza, pur*

trovandosi in un corpo apparentemente del tutto privo di vita. In modo analogo agisce la stricnina: paralizza soltanto i nervi motori fino al completo stato tetanico, che porta alla morte per asfissia, e lascia invece illesi i nervi sensori, e dunque anche la coscienza. La stessa cosa fa Regazzoni con il magico influsso della sua volontà. L'attimo di ogni isolamento è chiaramente visibile per via di una vibrazione particolare del paziente. Sulle prestazioni di Regazzoni e la loro autenticità, innegabile per chiunque al quale non sia preclusa ogni sensibilità per la natura organica, consiglio un breve scritto francese di L. A. DUBOURG, Antoìne Regazzoni de Bergame à Francfort-sur-Main, Francoforte, novembre 1854, p. 31, in 8°. Nel «Journal du Magnétisme», ed. Dupotet, del 25 agosto 1856, così Morin recensisce uno scritto De la catalépsie, saggio premiato, 1856, in 4°: «La plupart des caractères, qui distinguent la catalépsie, peuvent etre obtenus artificiellement et sans dangér sur les sujets magnétiques, et c'est meme là une des expériences les plus ordinaires des séances magnétiques» [La maggior parte dei caratteri distintivi della catalessi possono essere ricavati artificialmente e senza pericolo sui soggetti magnetici, e questa è proprio una delle pratiche più comuni nelle sedute di magnetismo].

Se dunque vediamo la volontà — che ho presentato come la cosa in sé, l'unico reale in tutto l'esistente, il nocciolo della natura — a partire dall'individuo umano, nel magnetismo animale e oltre questo, compiere cose inspiegabili secondo il nesso causale, cioè la legge del corso della natura, e anzi in certa misura annullare questa legge ed esercitare una reale actio in distans, e di conseguenza portare alla luce un dominio sovrannaturale, dunque metafisico, sulla natura, non saprei proprio quale conferma più concreta della mia teoria si potrebbe ancora desiderare. E tuttavia, un magnetizzatore senza dubbio del tutto ignaro della mia filosofia, il conte Sza-pary, fu indotto a seguito delle proprie esperienze ad aggiungere come spiegazione al titolo del suo libro, Ein Wort ùber animalischer Magnetismus, Seelen-kòrper una Lebensessenz, le parole memorabili: «Ovvero prove fisiche relative al fatto che il flusso magnetico-animale è l'elemento e che la volontà è il principio di ogni vita spirituale e corporea». Il magnetismo animale si presenta allora chiaramente come la metafisica pratica, come quella che già Bacone da Verulamio nella sua classificazione delle scienze {Instaur. magna, L. Ili) indicava come magia: è la metafisica empirica o sperimentale. Poiché inoltre nel magnetismo animale si manifesta la volontà come cosa in sé, vediamo subito eluso il princi-pium ìndividuationis (spazio e tempo) appartenente al semplice fenomeno: vengono infrante le barriere che separano gli individui, tra magnetizzatore e sonnambula gli spazi non stabiliscono alcuna separazione, fa il suo ingresso una comunità di pensieri e di moti della volontà; lo stato di chiaroveggenza colloca fuori e oltre le relazioni che sono pròprie del mero fenomeno, condizionate da spazio e tempo, fuori e oltre vicinanza e lontananza, passato e futuro.

In conseguenza di un tale stato di cose e nonostante le molte ragioni contrarie e i pregiudizi, ha preso piede l'opinione, addirittura elevata quasi a certezza, che il magnetismo animale e i suoi fenomeni siano identici con una parte dell'antica magìa, di quell'arte segreta e famigerata, della cui realtà si sono mostrati convinti non soltanto i secoli cristiani, che così duramente l'hanno perseguitata, ma così anche tutti i popoli della terra, compresi quelli selvaggi, attraverso tutte le età, e alla cui applicazione malefica già le dodici tavole della legge dei romani *, i libri di Mosè e per di più l'undicesimo libro delle Leggi di Platone, infliggono la pena di morte. Quanto seriamente fosse presa la cosa anche nell'epoca romana più illuminata, sotto gli Antonini, lo dimostra la bella orazione di difesa in giudizio di Apuleio contro l'accusa di stregoneria mossa contro di lui e che

minacciava la sua vita (Oratio de magia, p. 104 Bip.), in cui lavora unicamente a stornare da sé l'addebito, ma non nega in alcun modo la possibilità della magia, ed entra piuttosto in certi sciocchi dettagli, come quelli che solevano comparire nei processi alle streghe del medioevo. Rispetto a quella credenza fa eccezione, in Europa, soltanto il secolo appena trascorso, e questo in seguito al fatto che Baltazar Becker, Thomasius e qualche altro, con la buona intenzione di chiudere per sempre le porte agli orrendi processi alle streghe, sostennero l'impossibilità di qualsiasi magia. Questa opinione, favorita dalla

**** PLINIO, Hist. nat, L. 30, e. 3.***

filosofia del medesimo secolo, ebbe allora il sopravvento, e però soltanto tra i ceti istruiti e colti. Il popolo non ha mai smesso di credere alla magia, addirittura nemmeno in Inghilterra, dove invece le classi colte mirano ad unire ad una degradante fede da carbonaio in questioni religiose un'irremovibile incredulità alla Tommaso o alla Thomasius di fronte a tutti i dati di fatto che vanno oltre le leggi di azione e reazione o di acido e alcalino, e non vogliono intendere quanto ebbe a dire il loro grande conterraneo, che ci sono più cose in cielo e in terra di quante la loro filosofia possa sognare. Un ramo dell'antica magia si è mantenuto in mezzo al popolo nella pratica quotidiana, che potè esercitare per via della sua intenzione benefica: le cure simpatiche, della cui realtà si può dubitare a stento. La più frequente è la cura simpatica delle verruche, della cui efficacia ci dà conferma, per esperienza personale, già il cauto ed empirico Bacone di Verulamio {Silva sìlvarum, $ 997). Ancora lo scongiuro contro l'eresipela è così frequente, e praticato con successo, che è facile convincersene; allo stesso modo riesce spesso lo scongiuro contro la febbre e casi del genere *. Il fatto che qui l'autentico agente non siano le parole senza senso e le cerimonie, bensì, come nel magnetizzare, la volontà del guaritore, non necessita, sulla base di quanto già detto sul magnetismo, di nessuna spiegazione. Coloro che ne siano ancora ignari possono trovare esempi di cure simpatiche nell'«Archiv fùr den tierischen Magnetismus» di Kieser, voi. V, fase. 3, p. 106; voi. Vili, fase. 3, p. 145; voi. IX, fase. 2, p. 172 e voi. IX, fase. 1, p. 128. Anche il libro del dottor Most, Uber sympatetische Mìttel una Kuren, 1842, è utile per una conoscenza preliminare dell'argomento *. Questi due dati di fatto quindi, magnetismo animale e cure simpatiche, dimostrano empiricamente la possibilità di una azione magica, opposta a quella fisica, che il secolo trascorso aveva così perentoriamente rifiutato, non volendo ammettere

come possibile nessun altro effetto che quello fisico, prodotto dal chiaro nesso causale.
È una felice circostanza il fatto che la rettifica subentrata ai giorni nostri di questa prospettiva provenga dalla scienza medica, perché questa è al tempo stesso garante del fatto che il pendolo dell'opinione non riceva di nuovo un impulso troppo forte dalla parte opposta, e noi non possiamo essere risospinti nella superstizione dei tempi barbarici. È peraltro, come ho già detto, soltanto una parte della magia la cui realtà va salvata tramite il magnetismo animale e le cure simpatiche: essa comprendeva molto di più, e di questo una grande parte bisogna pensare che resti soggetta, fino a nuovo ordine, alla vecchia condanna, oppure resti in sospeso, e un'altra parte però, per la sua analogia con il magnetismo animale, deve essere per lo meno pensata come possibile. Di fatto il magnetismo animale e le cure simpatiche producono solo effetti benefici, miranti alla guarigione, simili a quelli che entrano a far parte della storia della magia come opera di coloro che in Spagna erano chiamati "saludadores" (Delrio, Disquisi-tiones magicae, 1. III., parte II, quaestio 4, p. 7; e Bodin, Mag. daetnon. III, 2), che però sperimentarono anche loro il giudizio di condanna della Chiesa; la magia invece venne impiegata molto più spesso con intenzione perniciosa. Secondo l'analogia è tuttavia più che probabile che la forza interiore, la quale, agendo immediatamente sull'individuo estraneo, può esercitare un influsso rigeneratore, sarà perlomeno altrettanto potente nell'agire su di lui in modo negativo e distruttivo. Se dunque una parte qualsiasi dell'antica magia, ad eccezione di quella che si può ricondurre al magnetismo animale e alle cure simpatiche, avesse realtà, sarebbe di certo ciò che viene indicato come maleficium e fascinatici, e che diede adito alla maggior parte dei processi alle streghe. Nel libro sopra citato di Most si trovano tra l'altro un paio di episodi che sono decisamente da annoverare nell'ambito del maleficium (cioè pp. 40, 41; e nn. 89, 91 e 97). Anche nel «Kiesers Archiv», nella Storia delle malattie di Bende Bendsen che va dal voi. IX al XII, compaiono casi di malattie trasmesse, in particolare a cani, che ne sono poi morti. Che la fascinatio fosse già nota a Democrito, che tentò di spiegarla come un fatto, lo apprendiamo dalle Symposicae questiones di Plutarco, q. V, 7, 6. Se si accettano come veri questi racconti, si ha la chiave del delitto di stregoneria, la cui assidua persecuzione non sarebbe allora stata destituita di qualsiasi fondamento. Se essa si è basata nella maggior parte dei casi sull'errore e l'abuso, non possiamo d'altronde ritenere i nostri antenati così ciechi da aver perseguitato per molti secoli e

con crudele severità un delitto che non fosse stato minimamente possibile. Da tale punto di vista cominciamo a capire perché, fino ai giorni nostri e in tutti i paesi, il popolo ha cocciutamente attribuito certi casi di malattia ad un maleficium, senza che lo si potesse distogliere da questa convinzione. Se allora saremo portati, grazie ai progressi dei tempi, a non considerare una parte di quell'arte proscritta così vana come ritenne il secolo passato, in nessun altro caso più che in questo si rende necessaria della cautela, al fine di estrarre le sporadiche verità in mezzo a una farragine di menzogna, inganno e insensatezza, del genere di quelli che troviamo depositati negli scritti di Agrippa di Nettesheim, Weyer, Bodin, Delrio, Bindsfeldt e altri. Menzogne e imbroglio infatti, ovunque frequenti nel mondo, non hanno in nessun luogo un così libero spazio di gioco come laddove le leggi della natura vengono deliberatamente abbandonate, se non addirittura dichiarate superate. Vediamo così, costruito sull'esigua base di quel poco che nella magia può essere considerato vero, un edificio alto fino al cielo delle favole più avventurose, delle più selvagge buffonerie, e vediamo in conseguenza di ciò perpetrate nel corso dei secoli le più sanguinose atrocità. In considerazione di quanto detto, prende il sopravvento un moto psicologico di reazione nei confronti della disponibilità dell'intelletto umano alle sciocchezze più incredibili, addirittura smisurate, e della prontezza del cuore umano a suggellarle con delle crudeltà.
Ciò che al momento attuale ha modificato in Germania, presso le persone colte, il giudizio sulla magia, non è però soltanto il magnetismo animale. Quel cambiamento fu invece preparato in profondità dalla trasformazione della filosofia operata da Kant, trasformazione che in questa come in altre occasioni stabilisce una differenza fondamentale tra la cultura tedesca e quella degli altri europei.
Per ridere anticipatamente di ogni segreta relazione simpatica, o magari di un influsso magico, occorre trovare il mondo in grande misura, e anzi in tutto e per tutto comprensibile. Ma ciò si può fare solo nel caso si guardi in esso con uno sguardo oltremodo superficiale, tale da non consentire neanche la supposizione che siamo immersi in un mare di enigmi e di fatti incomprensibili e che non possiamo conoscere e comprendere immediatamente e alla radice né le cose né noi stessi. La disposizione d'animo opposta è quella che fa sì che quasi tutti i grandi uomini, indipendentemente dall'epoca e dalla nazione, abbiano palesato una certa aria superstiziosa. Se il nostro modo naturale di conoscere fosse tale da trasmetterci immediatamente le cose in sé, e di conseguenza anche i

rapporti e le relazioni assolutamente veri delle cose, allora saremmo autorizzati a rifiutare a priori e dunque incondizionatamente ogni prescienza del futuro, ogni apparizione di assenti, di moribondi o di defunti e ogni influsso magico. Se però, come insegna Kant, ciò che noi conosciamo sono semplici fenomeni, le cui forme e le cui leggi non si estendono alle cose in sé, un siffatto rifiuto risulta chiaramente precipitoso, poiché poggia su leggi la cui apriorità è appunto limitata ai fenomeni, mentre lascia indifferenti ad esse le cose in sé, tra le quali deve rientrare anche il nostro proprio io interiore. Ma proprio queste cose in sé possono intrattenere con noi rapporti, dai quali scaturirebbero i sunnominati eventi, sui quali occorre quindi aspettare di decidere a posteriori, e non prevenire la decisione. Il fatto che inglesi e francesi perseverino ostinatamente nel rifiuto a priori di siffatti avvenimenti dipende in fondo dalla circostanza che essi sono ancora sostanzialmente soggetti alla filosofia lockiana, secondo la quale noi conosciamo le cose in sé sulla falsariga della percezione sensibile, in modo tale che si considerano incondizionate le leggi del mondo materiale, e non si ammette altro che Yinfluxus physicus. Essi credono dunque in una fisica e non in una metafisica, e non danno di conseguenza uno statuto a nessun'altra forma di magia che non sia la cosiddetta "magia naturale", espressione che contiene di per sé la stessa contradictìo in adiecto di "fisica soprannaturale", di cui però quell'espressione viene utilizzata seriamente un'infinità di volte, mentre quest'ultima è stata usata soltanto una volta, per scherzo, da Lichtenberg. Il popolo viceversa, con la sua fede sempre pronta negli influssi soprannaturali in generale, esprime in questo a suo modo la convinzione, sia pure soltanto sentita, che ciò che noi cogliamo e percepiamo sono soltanto fenomeni e non cose in sé. Che non sia esagerato affermarlo, lo può comprovare un passo tratto dalla Fondazione della metafisica dei costumi di Kant: «C'è un'osservazione per la cui formulazione non è richiesto alcun riflettere soggettivo, e a partire dalla quale si può anzi ammettere che l'intelletto più comune è in grado di farla, sia pure a suo modo, tramite un'oscura distinzione della facoltà del Giudizio, che esso chiama sentimento: che cioè tutte le rappresentazioni che giungono a noi senza alcun arbitrio (come quelle dei sensi) ci danno a conoscere gli oggetti non altrimenti che in quanto questi ci stimolano, per cui resta a noi sconosciuto ciò che esse possano essere in sé; quindi, per quanto riguarda questo genere di rappresentazioni, noi possiamo, attraverso di loro — anche con la più severa attenzione e la chiarezza che l'intelletto può

sempre aggiungervi — pervenire soltanto alla conoscenza dei fenomeni, mai a quella delle cose in se stesse. Una volta fatta questa distinzione, ne consegue da sé che occorra concedere e ammettere dietro i fenomeni ancora qualcosa d'altro che non è fenomeno, ovvero le cose in sé» (3a ed., p. 105).

Se si legge la storia della magia di D. Tiedemann, dal titolo Disputatio de quaestione, quae fuerit artium magicarum origo, Marburgo, 1787, uno degli scritti premiati dalla Società di Gottinga, ci si meraviglierà dell'assiduità con cui, nonostante tanti fallimenti, l'umanità abbia ovunque e in ogni tempo inseguito l'idea di magia, e se ne trarrà la conclusione che ciò debba avere una ragione profonda, almeno nella natura dell'uomo se non in generale in quella delle cose, e che non possa invece essere un grillo escogitato ad arbitrio. Sebbene la definizione di magìa si presenti negli scrittori in forma diversa, tuttavia il pensiero di fondo che la concerne non si può disconoscere in nessun caso. In tutti i tempi e in tutti i paesi si è infatti mantenuta l'opinione che, oltre al modo ordinario di produrre modificazioni nel mondo, tramite il nesso causale fisico, vi debba essere anche un altro modo del tutto diverso da quello, che non si basi affatto sul nesso causale; così che anche i suoi mezzi apparivano manifestamente insensati, se li si interpretava nel senso di quel primo modo, essendo evidente l'inadeguatezza della causa impiegata rispetto all'effetto previsto, ed essendo impossibile tra i due un nesso causale. La presupposizione al riguardo era semplicemente questa, che oltre alla connessione esterna dei fenomeni di questo mondo, la quale era a fondamento del nexusphysicus, ve ne debba essere un'altra, che attraversa l'essenza in sé di tutte le cose, quasi una connessione sotterranea, grazie alla quale si potesse agire da un punto della fenomenicità direttamente su un altro, per via di un nexus tnetaphysicus; che debba pertanto essere possibile un'agire sulle cose dall'interno invece che dall'esterno come di consueto, un agire del fenomeno sul fenomeno, in virtù dell'essenza in sé che è sempre una e medesima in tutti i fenomeni; la presupposizione cioè che, come noi operiamo in modo causale come natura naturata, potessimo anche essere capaci di operare come natura naturans, e potessimo far valere per un attimo il microcosmo come macrocosmo; che i muri divisori dell'individuazione e della separazione, per quanto saldi siano, potessero invece, di quando in quando, permettere una comunicazione come dietro le quinte, o come un gioco segreto sotto il tavolo; e che, come nella chiaroveggenza sonnambulica ha luogo un superamento dell'isolamento

individuale della conoscenza, si possa dare anche un superamento dell'isolamento individuale della volontà. Un pensiero simile non può essere sorto empiricamente, né può essere stata la conferma dell'esperienza ad averlo mantenuto attraverso ogni epoca e in ogni paese: nella maggior parte dei casi infatti l'esperienza dovette risultare ad esso contraria. Sono quindi dell'opinione che l'origine di questa idea così generale per l'intera umanità, e anzi indistruttibile nonostante tanta esperienza contraria e il comune intelletto umano, sia da ricercare molto in profondità, cioè nel sentimento interiore dell'onnipotenza della volontà in sé, di quella volontà che costituisce l'intima essenza dell'uomo e al tempo stesso di tutta la natura, e nella presupposizione ad esso legata per cui quella onnipotenza potrebbe anche talora, in qualche modo, essere fatta valere a partire dall'individuo. Non si era in grado di ricercare e di discernere che cosa potesse essere accessibile a quella volontà nella sua singola manifestazione; si ammise invece senz'altro che essa fosse in grado, in certe circostanze, di spezzare i limiti dell'individuazione, dal momento che quel sentimento contrastava ostinatamente la conoscenza imposta dall'esperienza, per cui:
Quel Dio che mi abita in seno Può nel profondo scuotermi nell'intimo essere Colui che troneggia sopra tutte le mie forze Nulla può muovere all'esterno2.
Secondo il pensiero fondamentale appena esposto, troviamo che in tutti i tentativi di magia il mezzo fisico utilizzato è sempre stato preso come semplice veicolo di un che di metafisico, poiché in caso contrario non avrebbe potuto evidentemente avere alcun rapporto con l'effetto previsto; e tali erano anche le parole strane, gli atti simbolici, le figure disegnate, le immagini di cera, etc. E conformemente a quel sentimento originario, vediamo che ciò che tale veicolo portava era infine sempre un atto della volontà, che gli si connetteva. Il motivo fortemente naturale di ciò era che ci si rendeva conto ad ogni istante nei movimenti del proprio corpo di un influsso del tutto inspiegabile, dunque chiaramente metafisico, della volontà: non dovrebbe essa, si pensava, potersi estendere anche ad altri corpi? Trovare la via per superare l'isolamento in cui versa la volontà in ogni individuo, ottenere un'espansione dell'immediata sfera della volontà oltre il singolo corpo di colui che vuole: questo era il compito della magia.
Molto però mancava perché questo pensiero fondamentale, da cui propriamente la magia sembra essere sorta, si fosse subito convertito in chiara coscienza e fosse stato riconosciuto in abstracto, e la magia avesse

immediatamente compreso se stessa. Solo presso alcuni pensatori e dotti scrittori dei primi secoli troviamo, come tra breve documenterò avvalendomi di citazioni, la chiara idea secondo cui la forza magica risiede nella volontà stessa e che i segni e gli atti bizzarri, assieme alle parole senza senso che li accompagnano, che passavano per mezzi di evocazione e di fissazione dei demoni, sono semplici veicoli e mezzi di concentrazione della volontà, attraverso i quali l'atto di volontà che deve agire per magia cessa di essere un mero desiderio e diventa un fatto, riceve un corpus (come dice Paracelso), e viene anche espresso un esplicito chiarimento in merito alla volontà individuale, che si fa ora valere in generale, come volontà in sé. Infatti in ogni atto magico, cura simpatica, o in qualsiasi altra occasione, l'azione esterna (il mezzo di fissazione) è quello che appunto nel magnetismo è il "passo magnetico"3: non cioè propriamente l'essenziale, bensì il veicolo, ciò attraverso cui la volontà, che è l'unico agente in senso proprio, riceve la sua direzione e la fissazione nel mondo fisico e trapassa nella realtà; per questo il veicolo è, di regola, indispensabile. Negli altri scrittori di quel tempo resta come punto fermo solo lo scopo, quello di esercitare con arbitrio un dominio assoluto sulla natura, il che corrisponde alla suddetta idea fondamentale della magia. Ma essi non seppero elevarsi al pensiero che un tale dominio dovesse essere immediato, e lo pensarono invece come del tutto mediato. E questo perché ovunque le religioni dei vari paesi avevano messo la natura sotto il dominio di dèi e demoni. Dirigerli secondo la propria volontà, muoverli e anzi costringerli al proprio servizio costituiva lo sforzo del mago, ed egli attribuiva loro quanto in qualche modo gli riusciva di ottenere; non altrimenti da come Mesmer da principio attribuiva il successo del suo magnetizzare alle bacchette magnetiche che teneva in mano invece che alla sua propria volontà, che era il vero agente. In questo modo la cosa venne interpretata da tutti i popoli politeistici, e così anche Plotino *, e in modo particolare Giamblico, intendono la magia, e cioè come teurgia, espressione usata per la prima volta da Porfirio. A tale interpretazione era favorevole il politeismo, questa aristocrazia di divinità, avendo questo diviso il dominio sulle diverse forze della natura tra altrettanti dei e demoni, i quali erano almeno per la maggior parte solo forze naturali personificate, di cui il mago [Magiker] guadagnava il favore o metteva al proprio servizio ora l'uno ora l'altro. Solo nella monarchia divina, in cui la natura tutta intera obbedisce ad un unico dio, sarebbe stato un pensiero troppo temerario il voler stringere con esso un patto privato o esercitare un

qualche dominio su di lui. Di conseguenza, laddove dominavano ebraismo, cristianesimo, o islamismo, a quella interpretazione fu d'intralcio l'onnipotenza dell'unico Dio verso il quale il mago non poteva avventurarsi. Non gli restò allora altra scelta che quella di rifugiarsi presso il diavolo, il ribelle, o piuttosto discendente immediato di Ahriman, cui spettava pur sempre un qualche potere sulla natura, e con il quale egli strinse un patto, assicurandosi così il suo aiuto: questa era la "magia nera". Il suo contrario, la magia bianca, lo era in quanto il mago [Zau-berer] non faceva amicizia con il diavolo, e ricercava invece l'assenso, o addirittura la collaborazione di quello stesso unico Dio, per intercessione degli angeli, e più spesso però con l'invocazione dei nomi e degli appellativi più rari, ebraici, di Dio, come Adonai, etc. chiamava a sé i demoni e li costringeva all'obbedienza, senza promettere loro nulla da parte sua: era una coercizione dell'inferno *. Tutte queste semplici interpretazioni e travestimenti della

**** DELRIO, Disq. mag., L. II, e. 2; AGRIPPA DI NETTESHEIM, De vanii, seleni., e. 45.***

questione vennero però a tal punto intesi come la sua essenza e come avvenimenti obiettivi, che tutti gli autori che conoscono la magia solo di seconda mano e non per pratica personale, come Bodin,

* Plotino tradisce qui e là una conoscenza più vicina al vero; cfr. per es. Enn., II, libro III, e. 7; Enn., IV, libro III, e. 12; e libro IV, e. 40, 43; e libro IX, e. 3.

Deirio, Bindsfeld etc. ne stabiliscono l'essenza nei termini di un'azione praticata non ad opera di forze naturali, né per via naturale, bensì con l'aiuto del diavolo. Questa era e rimase ovunque l'opinione generale in vigore, modificata localmente a seconda delle religioni dei vari paesi; essa era anche la base dei provvedimenti contro la magia e dei processi alle streghe; e allo stesso modo contro di questa erano orientate di regola le contestazioni in merito alla possibilità della magia. Una tale concezione e interpretazione obiettiva della cosa doveva però fare necessariamente il suo ingresso, anche soltanto per via del deciso realismo che dominò in modo assoluto in Europa così nell'antichità come nel medioevo, e che venne scosso solo da Cartesio. Fino a quel momento l'uomo non aveva ancora imparato ad orientare la speculazione verso le misteriose profondità del suo intimo essere, e cercava invece tutto al di fuori di sé. E il fare addirittura del volere, che l'uomo trovava in se stesso, il signore della natura, costituiva un'idea così ardita che ognuno ne sarebbe stato atterrito;

se ne fece allora il signore di quegli esseri immaginari cui la superstizione dominante aveva concesso un potere sulla natura, così da rendere il volere, almeno in modo mediato, signore della natura. Del resto demoni e dei di ogni sorta non sono che ipostasi con le quali i credenti di ogni colore e setta fanno in modo di rendersi comprensibile il metafisico, ciò che sta dietro la natura, ciò che le conferisce esistenza e stabilità e che quindi la domina. Quando allora si dice che la magia opera con l'ausilio di demoni, il senso che sta pur sempre alla base di questo pensiero è che la magia è un agire non per via fisica, ma per via metafisica, non naturale, bensì soprannaturale. Se quindi in quei pochi dati effettuali che parlano a favore della realtà della magia, e cioè il magnetismo animale e le cure simpatiche, non riconosciamo altro che un agire immediato della volontà che esprime qui la sua forza immediata all'esterno dell'individuo e della sua volizione, così come altrimenti lo fa all'interno; e se vediamo, cosa che subito mostrerò e documenterò con citazioni decisive e univoche, come i più profondamente iniziati alla vecchia magia derivino tutti i suoi effetti unicamente dalla volontà di colui che pratica l'incantesimo, ciò costituisce senza dubbio una torte prova empirica della mia dottrina, per cui ciò che è in generale il metafisico, ciò che sussiste solo al di fuori della rappresentazione, la cosa in sé del mondo, non è altro se non quanto riconosciamo in noi come volontà. Se dunque quei maghi immaginavano il dominio immediato, che la volontà può talvolta esercitare sulla natura, come semplicemente mediato, per il tramite dell'aiuto dei demoni, ciò non poteva essere un ostacolo al loro agire, in qualsiasi tempo e luogo una tale azione potesse avere avuto corso. E questo proprio perché in cose di questo genere la volontà in sé è all'opera nella sua originarietà, e quindi separata dalla rappresentazione. Così i falsi concetti dell'intelletto non possono sventare la sua azione: qui anzi teoria e prassi sono lontanissime l'una dall'altra, la falsità di quella non intralcia questa, e la giusta teoria non dà facoltà di passare alla pratica. Me-smer attribuì da principio il suo operato alle bacchette magnetiche che teneva in mano e chiarì in seguito le meraviglie del magnetismo animale secondo una teoria materialistica che parlava di un fluido fine che impernierebbe ogni cosa, ma operò ciò nonostante con un sorprendente potere. Personalmente ho conosciuto un possidente, i cui contadini erano stati da sempre abituati ad essere guariti dagli accessi di febbre con gli scongiuri del loro magnanimo signore. Sebbene questi fosse convinto dell'impossibilità di tutte le cose di questo genere, si adeguava per bontà d'animo al volere dei contadini,

conseguendo spesso un successo, che egli poi attribuiva alla salda fiducia dei contadini, senza considerare che una tale fiducia potrebbe influire sul buon esito, per molti malati fiduciosi, anche di medicinali spesso del tutto inutili.
Se dunque la teurgia e la demonologia non erano, nel modo descritto, che mera interpretazione e mascheramento della cosa, un semplice involucro cui tuttavia la maggior parte si attenne, non è però sfuggito alle persone che, guardando la cosa nella sostanza, la conoscevano molto bene, che ciò che agiva in eventuali influssi magici non era nient'altro che la volontà. Questi individui dalla profonda capacità di vedere non li dobbiamo tuttavia cercare presso coloro che si accostarono alla magia da estranei e in modo ostile, e che sono gli autori della maggior parte dei testi sull'argomento: si tratta di persone che conoscono la magia soltanto dalle aule di tribunale e dagli interrogatori di testimoni e dunque ne descrivono solo il lato esteriore, e anzi ne tacciono, prudentemente, i veri e propri procedimenti, qualora essi ne siano venuti a conoscenza tramite le confessioni, per non diffondere il terrificante vizio della stregoneria. Autori di questa sorta sono Bodin, Deirio, Bindsfeldt etc. Sono invece i filosofi e gli scienziati naturalisti di quell'epoca di dominante superstizione, quelli presso i quali dobbiamo cercare delucidazioni riguardo alla vera natura della cosa. Dalle loro dichiarazioni emerge nel modo più chiaro che nella magia, così come nel magnetismo animale, il vero e proprio agente non è altro che la volontà. Per documentare quanto detto, devo ora riportare diverse citazioni *. In particolare però è Teofrasto Paracelso che fornisce il maggior numero di chiarimenti a proposito dell'intimo essere della magia, più di qualsiasi altro, e non teme di descriverne nel dettaglio le procedure, ovvero (secondo l'edizione di Strasburgo dei suoi scritti in due volumi in folio, 1603) nel voi. I, pp. 91, 353 segg. e 789, voi. II, pp. 362, 496. Dice Paracelso nel I voi., p. 19: «A proposito delle figure di cera notiamo questo: se io nella mia volontà nutro inimicizia contro un altro, l'inimicizia deve allora acquistare realtà tramite un medium, cioè un corpus. E dunque possibile che il mio spirito, senza aiuto alcuno del mio corpo per mezzo della mia spada, trafigga o ferisca un altro tramite il mio ardente desiderio. È allora possibile anche che io porti con la mia volontà lo spirito del mio avversario dentro la figura, e poi lo pieghi, lo paralizzi a mio piacimento. Dovete sapere che l'azione della volontà è un fattore importante in medicina. Poiché se uno non augura nulla di buono all'avversario e lo odia, è possibile che accada quanto era stato augurato nella maledizione contro

di questo. Il maledire proviene infatti da una costrizione dello spirito. È quindi possibile che in caso di malattie e simili vengano maledette delle immagini. Un simile influsso si verifica anche negli animali, e qui più facilmente che nell'uomo, giacché lo spirito dell'uomo si difende meglio di quello degli animali».
p. 375: «Ne segue allora, che un'immagine operi un incantesimo sull'altro, non in virtù di segni o di cera fabbricata da vergini; è invece l'immaginazione che supera la sua propria costellazione e che diventa un mezzo per conseguire la sua volontà celeste, cioè del suo uomo».
p. 334: «Ogni immaginare dell'uomo viene dal cuore: il cuore è il sole all'interno del microcosmo. E ogni immaginare dell'uomo passa dal piccolo sole del microcosmo al sole del grande mondo, nel cuore del macrocosmo. Così Yìmaginatio del microcosmo è un seme che diventa materiale etc».
p. 364: «Vi è abbastanza noto che cosa fa una immaginazione rigorosa, che è l'avvio di ogni opera magica».
p. 789: «Anche il mio pensiero dunque è ricerca di uno scopo. Ora, io non posso volgere ad esso il mio sguardo con le mani; è invece la mia immaginazione che lo volge a ciò che desidero. E così va inteso anche il camminare: io ho un desiderio, me lo prefiggo, e allora il mio corpo si muove; e più saldo è il mio pensiero, più sicuro è che io cammini. Solo l'ìmaginatio dunque è la motrice del mio andare».
p. 837: «l'imaginatio che viene usata contro di me può dunque venire usata con tanta forza, che io posso essere ucciso dall'imaginatio di un altro».
Voi. II, p. 274: «L'immaginazione nasce dalla brama e dal desiderio: la voglia dà invidia, odio; infatti questi non capitano, sei tu che ne hai brama. Ora tu hai un forte desiderio, poi segue il lavoro dell'immaginazione. Questa brama deve essere così rapida, intensa, pronta, come quella di una donna incinta. Una maledizione comune è comunemente efficace. Perché? Essa viene dal cuore, e nel venire-dal-cuore sta e si produce il seme. Anche allora le maledizioni del padre e della madre vengono dal cuore. La maledizione della povera gente è anch'essa imaginatio etc. La maledizione dei prigionieri, ancora soltanto imaginatio, viene dal cuore. Dunque, se uno vuole tramite l'immaginazione trafiggere o paralizzare un altro, questi deve prima attirare verso di sé la cosa e lo strumento, poi può imprimervi il suo desiderio: dal momento che ciò che riesce ad entrare può anche andar fuori, per il tramite dei pensieri, come se accadesse per mezzo delle

mani. Le donne superano gli uomini in questa capacità immaginativa; esse infatti sono più veementi nella vendetta».
p. 298: «La magia è una grande scienza occulta, così come la ragione è una grande follia manifesta. Contro un incantesimo non vi è armatura che possa proteggere: poiché esso colpisce l'uomo interiore, lo spirito della vita. Alcuni maghi costruiscono una figura nella forma di un uomo che essi intendono, e conficcano un chiodo nella pianta del piede della figura: l'uomo resta colpito in modo invisibile e resta zoppo finché il chiodo non viene estratto».
p. 307: «Dobbiamo sapere questo: che soltanto attraverso la fede e la nostra intensa immaginazione possiamo portare lo spirito di un qualsiasi uomo in una figura. Non c'è bisogno di nessuno scongiuro, e le cerimonie, il tracciare circoli, le fumate, i segni cabalistici sono chiassose scimmiottature e soggiogamento. Vengono fatti homunculì e figure, in cui trovano attuazione tutte le operazioni, le forze e la volontà dell'uomo. È cosa così grande l'animo dell'uomo, che a nessuno è possibile esprimerla: come Dio stesso è eterno e intramontabile, tale è anche l'animo dell'uomo. Se noi uomini conoscessimo rettamente il nostro animo, nulla sarebbe impossibile sulla terra. L'immaginazione perfetta, che viene dagli astris, scaturisce dall'animo».
p. 513: «L'imaginatio viene confermata e si compie attraverso la fede che quanto è compreso in quell'atto accada effettivamente: ogni dubbio infatti manda l'opera in frantumi. La fede deve confermare l'immaginazione, in quanto la fede porta al suo esito la volontà. Il fatto però che l'uomo non immagini né creda sempre perfettamente, fa sì che le arti debbano passare per incerte, mentre possono ben essere del tutto certe». Per chiarire quest'ultima frase può servire un passo di Campanella nel libro De sensu rerum et magia: «Efficiunt alii ne homo possit futuere, si tantum credat: non enim potest facere quod non credit posse facere»4 (L. IV, e. 18).
Nello stesso senso parla Agrippa di Nettesheim nel De occulta phìlosophia, L. I, e. 66: «Non minus subjicitur corpus alieno animo, quam alieno corpo-ri»5; e al e. 67: «Quidquid dictat animus fortissime odientis habet efficaciam nocendi et destruendi; simili ter in ceteris, quae affectat animus fortissimo desiderio. Omnia enim quae tunc agit et dictat ex characteribus, figuris, verbis, gestibus, et ejusmodi, omnia sunt adjuvantia appetitum animae et acquirunt mirabiles quasdam virtùtes, tum ab anima laborantis in illa hora, quando ipsam appetitus ejusmodi maxime invadit, tum ab influxu codesti animum tunc taliter movente»6; e. 68: «Inest

hominum animis virtus quaedam immutandi et ligandi res et homines ad id quod desiderat, et omnes res oboediunt illi, quando fertur in magnum excessum alicujus passionis, vel virtutis, in tantum, ut superet eos, quos ligat. Radix ejusmodi ligationis ipsa est affectio animae vehemens et exterminata»7.

Allo stesso modo Giulio Cesare Vanini nel De admir. naturae arcati., L. IV, dial. 5, p. 435: «Vehementem imaginationem, cui spiritus et sanguis oboediunt, rem mente conceptam realiter efficere, non solum intra, sed et extra»8 *.

** Nel «Times» del 12 giugno 1855, a p. 10, si racconta: «A horse-charmer — On the voyage to England the ship Simla ex-perienced some heavy weather in the Bay of Biscay, in which the horses suffered severely, and some, including a charger of General Scarlett, became unmanageable. A valuable mare was so very bad, that a pistol was got ready to shoot her and to end her misery; when a Russian officer recommended a Cossak prisoner to be sent for, as he was a "juggler" and could, by charms, cure any malady in a horse. He was sent for, and immediately said he could cure it at once. He was closely watched, but the only thing they could observe him to do was to take his sash off and tie a knot in it three several times. However the mare, in a few minutes, got on her feet and began to eat heartly, and rapidly recovered» [Un incantatore di cavalli — In rotta verso l'Inghilterra la nave Simla incontrò una tremenda tempesta nel Golfo di Biscaglia, durante la quale i cavalli soffrirono molto, ed alcuni, compreso un cavallo da battaglia del generale Scar-lett, divennero ingovernabili. Una giumenta di grande valore stava così male che fu preparata una pistola per spararle e mettere fine alla sua sofferenza; a un certo punto un ufficiale russo consigliò di andare a cercare un prigioniero cosacco, poiché questi era un "giocoliere", e sapeva curare con incantesimi ogni malattia di cavalli. Il prigioniero fu mandato a chiamare e subito disse che avrebbe potuto curarla immediatamente. Questi era guardato a vista, ma la sola cosa che gli si vide fare fu che si tolse la fascia e vi fece un nodo per tre volte. Tuttavia la giumenta dopo pochi minuti si rimise sulle zampe, iniziò a mangiare di gusto e presto guarì].*

** Già Plinio riporta un gran numero di cure simpatiche nel XXVIII libro dal cap. 6 al 17.*

** Già Ruggero Bacone, nel XIII secolo, afferma: «Quod si ulterius aliqua anima maligna cogitat fortiter de infectione alterius, atque ardenter desideref et certitudinaliter intendat, atque vehementer consideret, se posse nocere, non est dubium, quin natura obediet cogitationibus animae» [Che se ancora una qualche anima maligna pensa con energia a indurre un altro a malattia, e desidera ardentemente e si volge con determinazione e pensa intensamente di poter nuocere, non vi è dubbio che la natura obbedirà ai pensieri dell'anima]. Cfr. RUGGERO BACONE, Opus maius, Londinii 1733, p. 252. * Ibid., p. 440: «Addunt Avicennae dictum: "ad validam alicujus imaginationem cadit camelus" [aggiungono il detto di Avicenna: "con una forte*

immaginazione si può far cadere un cammello"]. Ibid. p. 478, il Vanini parla del nodo della stringa, «fascinatio ne quis cum muliere coeat» [incantesimo che impedisce a qualcuno di avere commercio sessuale con una donna], e dice: «Equidem in Germania complures allocutus sum bulgari cognomento Necromantistas, qui ingenue confessi sunt, se firme satis credere, meras fabulas esse opiniones, quae de daemonibus vulgo circumferuntur, aliquid tamen ipsos operari, vel vi herbarum commovendo phantasiam, vel vi imaginationis et fidei vehementissimae, quam ipsorum nugacissimis confictis excantationibus adhibent ignarae mulieres, quibus persuadent, re-citatis magna cum devotione aliquibus preculis, statim effici fascinimi, quare credulae ex intimo cordis effundunt excantationes, atque ita, non vi verborum, neque caracterum, ut ipsae existimant, sed spiritibus (se. vitalibus et animalibus), fascini inferendi percupidis exsufflatis proximos effascinant. Hincfit,
ut ipsi Necromantici, in causa propria, vel aliena, si soli sint operarii, nihil umquam mirabile praestiterint: carant enim fide, quae cuncta operatur». [In Germania ho parlato di persona con molti di quei tali noti ai più con il nome di negromanti, i quali mi hanno ingenuamente confessato di essere fermamente persuasi che le opinioni diffuse tra la gente a proposito dei demoni non fossero altro che favole; e che tuttavia loro stessi potevano operare incantesimi sia eccitando la fantasia con la proprietà di certe erbe, sia in virtù della grandissima forza dell'immaginazione e della fede, da loro istillata in certe formule di scongiuro — inventate da loro stessi e null'altro che chiacchiere — di cui alcune donne ignoranti mostrano grande capacità; a queste essi fanno credere che l'incantesimo si verificherà non appena esse avranno recitato con grande devozione certe preghiere, e così quelle, nella loro credulità, effondono dall'intimo del cuore sortilegi, e dunque, non in forza di parole, né di caratteri, come esse pensano, ma in virtù degli spiriti (vitali e animali [Schopenhauer]), riescono ad inviare il sortilegio che emanano, piene di violento desiderio, su coloro che gli stanno da presso. Ne consegue che gli stessi negromanti, quando sono all'opera da soli, per proprio conto o per altri, non possono mai assicurare alcunché di mirabile: gli manca infatti la fede, che mette in pratica qualsiasi cosa].
** «Der Teufel hat sie's gelehrt; / Allein der Teufel kann's nicht machen». [Il diavolo lo ha insegnato di certo / Solo che il diavolo non può farlo] (Faust, I, vv. 2376-2377).*

Negli stessi termini parla Joh. Bapt. van Helmont, il quale si sforza molto di sminuire il più possibile l'influsso del diavolo nella magia, per ascriverlo alla volontà. Dalla grande raccolta delle sue opere, l'Ortus medicìnae, riporto alcuni passi, facendo menzione dei singoli scritti:
Recepta injecta, § 12: «Quum hostis naturae (diabolus) ipsam applicationem compiere ex se nequeat, suscitat ideam fortis desiderii et odii in saga, ut, mutatis istis mentalibus et liberis mediis, transferat suum velie per quod quodque afficere intendit *. Quorsum imprimis etiam execrationes, cum idea desiderii et terroris, odiosissimis suis scrofis praescribit»; § 13: «Quippe desiderium istud, ut est passio imaginantis, ita quoque creat ideam, non quidem inanem, sed executivam atque incantamenti motivam»; § 19: «Prout jam demonstravi, quod vis incantamenti potissima pendeat ab idea naturali sagae».
De injectis materìalìbus, § 15: «Saga, per ens naturale, imaginative format ideam liberam, naturalem, et nocuam. [...] Sagae operantur virtute naturali. [...] Homo etiam dimittit medium aliud executivum, emanativum et mandativum ad incantandum hominem; quod medium est idea fortis desiderii. Est nempe desiderio inseparabile ferri circa optata».
De sympathetìcis mediis, § 2: «Ideae scilicet desiderii, per modum influentiarum coelestium, jaciuntur in proprium objectum, utcumque localiter remotum. Diriguntur nempe a desiderio objectum sibi specificante».
De magnetica vulnerum curatione, § 76: «Igitur in sanguine est quaedam potestas exstatica, quae, si quando ardenti desiderio excita fuerit, etiam ad absens aliquod objectum, exterioris hominis spiritu de-ducenda sit: ea autem potestas in exteriori nomine latet, velut in potentia; nec ducitur ad actum, nisi excitetur, accensa imaginatione ferventi desiderio, vel arte aliqua pari»; § 98: «Anima, prorsum spiritus, nequaquam posset spiritum vitalem (corporeum equidem), multo minus carnem et ossa movere aut concitare, nisi vis illi quaepiam naturalis, magica tamen et spiritualis, ex anima in spiritum et corpus descenderet. Cedo, quo pacto obediret spiritus corporeus jussui animae, nisi jussus spiritum, et deinceps corpus movendo foret? At extemplo contra hanc magicam motricem objicies, istam esse intra concretum sibi, suumque hospitium naturale, idcireo hanc etsi magam vocitemus, tantum erit nominis detorsio et abusus, siquidem vera et superstitiosa magica non ex anima basin desumit; cum eadem haec nil quidquam valeat, extra corpus suum movere, alterare aut ciere. Respondeo, vim et magicam illam naturalem animae, quae extra se agat, virtute

imaginis Dei, latere jam obscuram in homine, velut obdormire (post praevaricationem), excitationisque indigam: quae eadem, utut somnolenta, ac velut ebria, alioqui sit in nobis quotidie: sufficit tamen ad obeunda munia in corpore suo: dormit itaque scientia et potestas magica, et solo nutu actrix in homine»; § 102: «Satan itaque vim magicam hanc excitat (secus dormientem et scientia exterioris hominis impeditam) in suis mancipiis, et inservit eadem illis, ensis vice in manu potentis, id est sagae. Nec aliud prorsus Satan ad homicidium affert, praeter excitationem dictae potestatis somnolentae»; § 106: «Saga in stabulo absente occidit equum: virtus quaedam naturalis a spiritu sagae, et non a Satana, derivantur, quae opprimat vel strangulet spiritum vitalem equi»; § 139: «Spiritus voco magnetismi patronos, non qui ex coelo demittuntur, multoque minus de infernalibus sermo est; sed de iis, qui fiunt in ipso homine, sicut ex silice ignis: ex voluntate hominis nempe aliquantillum spiritus vitalis influentis desumitur, et id ipsum assumit idealem entitatem, tamquam formam ad complementum. Qua nacta perfectione, spiritus mediam sortem inter corpora et non corpora assumit. Mittitur autem eo, quo voluntas ipsum dirigit: idealis igitur entitas [...] nullis stringitur locorum, temporum aut dimensionum im-periis, ea nec daemon est, nec ejus ullus effectus; sed spiritualis quaedam est actio illius, nobis piane naturalis et vernacula»; § 168: «Ingens mysterium propalare hactenus distuli, ostendere, videlicet, ad manum in nomine sita, esse energiam, qua, solo nutu et phantasia sua, queat agere extra se et imprimere virtutem aliquam, influentiam deinceps perseverantem, et agentem in objectum longissime absens»9.

Anche P. Pomponazzi (De incantatìonibus, Opera, Basilea 1567, p. 44) dice: «Sic contigit, tales esse homines, qui habeant eiusmodi vires in potentia, et per vim imaginativam et desiderativam cum actu operantur, talis virtus exit ad actum, et afficit sanguinem et spiritum, quae per evaporationem petunt ad extra et producunt tales effectus»10.

Delucidazioni molto peculiari al riguardo ce le fornisce Jane Leade, un'allieva di Pordage, teosofa mistica e visionaria al tempo di Cromwell, in Inghilterra. Ella giunge alla magia per una via del tutto singolare. Tratto fondamentale caratteristico di tutti i mistici è che essi insegnano l'unificazione del proprio sé con il Dio della loro religione: e questo è anche il caso di Jane Leade. Ma in lei, a seguito dell'identificazione della volontà umana con quella divina, quella partecipa anche della onnipotenza di questa, e ottiene dunque un potere magico. Ciò che dunque altri maghi credono di dovere al loro patto con il diavolo, lei lo ascrive alla sua unione

con il suo Dio: la sua magia è pertanto in senso eminente magia bianca. Del resto questo non fa alcuna differenza nel risultato e sotto il profilo pratico. Ella è riservata e misteriosa, il che era necessario al tempo in cui visse; si vede però che in lei la cosa è nata non come un semplice corollario, ma da conoscenze o esperienze d'altra natura. Il passo principale si trova nel suo Offenbarung der Offenbarungen, nella traduzione tedesca, Amsterdam 1695, da p. 126 fino a p. 151, in particolare nelle pagine intitolate «Des gelassenen Willens Macht». Da questo libro Horst cita, nella sua Zauberbibliothek, voi. I, p. 325, il seguente passo, che però è più un résumé di una citazione letterale, ed è tratto in special modo da p. 119, §§ 87 e 88: «La forza magica mette ciò che è in suo potere nella condizione di dominare e di rinnovare la creazione, cioè il regno vegetale, animale e minerale, cosi che se molti operassero uniti in una forza magica, la natura potrebbe essere trasformata in paradiso. [...] Come arriviamo a questa forza magica? Rinascendo nella fede, tramite cioè l'accordo della nostra volontà con la volontà divina. La fede infatti ci sottomette il mondo, in quanto l'accordo della nostra volontà con quella divina ha come conseguenza che tutto, come dice Paolo, è nostro e deve obbedirci». Così Horst a p. 131 della ricordata opera di J. Leade, ella spiega che Cristo ha compiuto i suoi miracoli con la potenza della sua volontà, come quando disse al lebbroso: «"voglio che tu sia purificato". Talvolta però si rimetteva alla volontà di coloro, che egli notava aver fede in lui, dicendo loro: "cosa volete che faccia per voi?" Poiché da essi si otteneva in bene non meno di ciò che essi pretendevano, nella loro volontà, che il Signore facesse. Queste parole del nostro Redentore meritano di essere ben considerate da noi, giacché la più alta magia sta nella volontà, in quanto quest'ultima è una con la volontà dell'Altissimo: quando queste due ruote coincidono e quasi diventano una cosa sola, esse sono la magia... età». A p. 132 afferma: «Che cosa allora dovrebbe poter contrastare una volontà che è unita con la volontà di Dio? Una tale volontà si eleva ad una potenza tale, che essa porta per ogni dove il suo proposito. Non è una volontà nuda, che manchi della sua veste, cioè della forza, ma porta con sé una invincibile onnipotenza con cui può disboscare e piantare, uccidere e far vivere, legare e sciogliere, salvare e perdere, potenza che sarà concentrata e riunita tutta nella volontà nata libera e regale, che dobbiamo arrivare a conoscere dopo che ci saremo uniti allo Spirito Santo, o saremo stati riuniti in un solo essere e un solo spirito». A p. 133 si dice: «Dobbiamo soffocare, o annegare, le molte e diverse volontà che nascono dall'essenza frammista

delle anime, e perdersi nelle profondità dell'abisso, da cui poi emergerà e si metterà in evidenza la volontà verone, che non è mai stata schiava di qualcosa che appartenga all'uomo degenerato, bensì, del tutto libera e pura, sta in unione con la forza onnipotente e produrrà immancabilmente analoghi frutti e risultati, [...] da cui l'olio ardente dello Spirito Santo divampa nella magia, che diffonde le sue scintille».

Anche Jakob Bòhme, nel suo Erkldrung von sechs Punkten, al punto V parla della magia in tutto e per tutto nel senso qui esposto. Egli afferma tra l'altro: «La magia è la madre dell'essere di tutti gli esseri, poiché essa si fa da sé e viene compresa nel desiderio. La vera magia non è essere, ma lo spirito appetitivo dell'essere. Insomma: la magia è l'agire nello spirito della volontà».

Come conferma, o in ogni caso come chiarimento dell'opinione esposta della volontà come del vero agens della magia, può qui trovare posto un aneddoto curioso e divertente che Campanella {De sensu rerum et magia, L. IV, cap. 18) riprende da Avicenna: «Mu-lieres quaedam condixerunt, ut irent animi gratia in viridarium. Una earum non ivit. Ceterae colludentes arangiam acceperunt et perforabant eum stilis acutis, dicentes: ita perforamus mulierem talem, quae nobiscum venire detrectavit, et, projecto arangio intra fontem, abierunt. Postmodum mulierem illam do-lentem invenerunt, quod se transfigi quasi clavis acutis sentiret, ab ea hora, qua arangium ceterae perforarunt: et crusiata est valde donec arangii clavos extraxerunt imprecantes bona et salutem»11.

Una descrizione molto singolare e dettagliata di stregoneria omicida, praticata dai sacerdoti dei selvaggi dell'isola Nuckahiwa, a quanto sembra con successo, e il cui procedimento è del tutto analogo a quello delle nostre cure simpatiche, la dà Krusenstern, nel suo Reise um die Welt, edizione in 12°, 1812, parte I, p. 249 segg. *. Tale descrizione è particolarmente degna di attenzione in quanto qui la cosa, lontano da ogni tradizione europea, si presenta in modo del tutto identico. Si paragoni con questo caso specialmente quanto racconta Bende Bendsen nel «Kiesers Archiv fùr tierischen Magnetismus», voi. IX, tomo I, nella nota pp. 128-132, di emicranie che lui stesso ha procurato per incantesimo a un altro per mezzo di una ciocca dei capelli di questo; la nota termina con le parole: «La cosiddetta arte della stregoneria, per quanto ne possa aver fatto esperienza, non consiste in altro che nell'approntamento e nell'applicazione di mezzi magnetici operanti in modo nocivo, uniti con un maligno influsso della volontà: questo il funesto patto con Satana».

L'accordo di tutti questi autori, sia tra di loro che con le convinzioni alle quali in epoca moderna ha indotto il magnetismo animale, e infine anche con ciò che in questa prospettiva potrebbe derivare dalla mia teoria speculativa, è veramente un fenomeno da considerare a fondo. Tanto è certo, che in tutti i tentativi di magia che ci sono stati, siano essi stati compiuti con o senza successo, sta un'anticipazione della mia metafisica, giacché in essi si esprime la coscienza che la legge di causalità è solo il connettivo dei fenomeni, che però l'essere in sé delle cose ne resta indipendente, e che, se a partire da questo, cioè dall'interno, è possibile un agire immediato sulla natura, un siffatto agire può essere realizzato solo dalla volontà stessa. Se si volesse però, secondo la classificazione di Bacone, innalzare la magia ad una metafisica pratica, sarebbe certo che la metafisica teoretica in corretto rapporto con essa non potrebbe essere diversa dalla soluzione da me proposta del mondo come volontà e rappresentazione.

Lo zelo crudele con cui la Chiesa ha in ogni tempo perseguitato la magia, e dal quale il Malleus maleficarum dei papi dà una terrificante testimonianza, non sembra fondarsi semplicemente sulle intenzioni delittuose ad essa connesse, né sul presunto ruolo che vi svolgerebbe il diavolo. Sembra invece, in parte, provenire da un oscuro presentimento e da una preoccupazione, che la magia ripristini al suo giusto posto la forza originaria, cui invece la Chiesa aveva assegnato un posto al di fuori della natura *. Questa supposizione trova una conferma nell'odio del clero inglese, così zelante, contro il magnetismo animale **, come anche nell'animoso astio che questo manifesta contro la pratica, comunque innocua, delle tavole girevoli, contro la quale, per lo stesso motivo, anche in Francia e persino in Germania, i religiosi non hanno mancato di scagliare il loro anatema ***.

** Krusenstern dice infatti: «Una credenza generale nella stregoneria, considerata da tutti gli isolani molto importante, mi sembra abbia un qualche rapporto con la loro religione; sono di fatto solo i sacerdoti che, a loro dire, posseggono questo potere magico, sebbene anche alcuni del popolo pretendano di possederne il segreto, probabilmente per trarne vantaggio e poter estorcere doni. Questa stregoneria, che da loro è chiamata kaha, consiste nell'uccidere in modo lento qualcuno, verso il quale provano rancore: venti giorni sono la scadenza fissata a questo scopo. In questo caso si opera nel modo seguente. Chi vuole praticare la sua vendetta con un incantesimo cerca di procurarsi in qualche maniera la saliva, l'orina, o gli escrementi del suo nemico. Le mischia poi con una polverina, mette la mistura in un sacchetto, intrecciato in un modo particolare, e la seppellisce. II segreto principale consiste nell'arte di intrecciare il sacchetto e nella preparazione della polverina. Appena il sacchetto è sottoterra, si manifestano gli effetti su colui contro il quale è posto il sortilegio. Questi si ammala, diventa di giorno in giorno più debole, perde infine tutte le sue forze e dopo venti giorni muore di sicuro. Ma se invece egli cerca di allontanare la vendetta del suo nemico e ricompra la sua vita con un maiale o con un altro dono importante, può ancora essere salvato il diciannovesimo giorno, e non appena il sacchetto è disseppellito, cessano subito anche i sintomi della malattia. Egli guarisce a poco a poco e dopo alcuni giorni è del tutto ristabilito».*
** Essi intuiscono qualcosa del: «Nos habitat, non tartara sed nec sidera coeli / Spiritus in nobis qui viget, illa facit» [In noi dimora, non nel tartaro, né fra le stelle del cielo / E lo spirito che vive in noi a far tutto ciò]; cfr. Johann Beaumont, Historiscb-Pbysiologisch-und Theologischer Tractat von Geìstem, Erscheinungen, Hexereyen, und ander Zauber-Hàndeln, Halle in Magdeburgo 1721, p. 281.*
*** Cfr. Parerga, voi. I, p. 257.*
**** Il 24 agosto del 1856 l'Inquisizione romana ha indirizzato una circolare a tutti i vescovi nella quale li invita, in nome della Chiesa, a opporsi con tutte le loro forze alla pratica del magnetismo animale. Le ragioni addotte sono di una sorprendente vaghezza e indeterminatezza; una menzogna vi scorre sotterranea, e si avverte che il Santo Uffizio non si pronuncia sui motivi effettivi (la circolare è stata stampata nel dicembre 1856 nel «Giornale di Torino», poi in francese nell'«Univers», quindi riportata nel «Journal des Débats», 3 gennaio 1857).*

SULL'APPARENTE INTENZIONALITÀ NEL DESTINO DEL SINGOLO

Plotino, Enneadi IV, L. 4, e. 35

Sebbene i pensieri che mi accingo qui ad esporre non conducano ad alcun saldo risultato e forse potrebbero essere detti una mera fantasia metafisica, non ho tuttavia per ciò stesso potuto decidermi ad abbandonarli all'oblio, poiché essi saranno per molti i benvenuti, almeno per un confronto con quanto loro stessi serbano in animo sul medesimo argomento. Anche costoro tuttavia dovranno tener presente che al riguardo tutto è incerto, non soltanto la soluzione dunque, ma persino il problema. Ragione per cui non ci si dovrà affatto aspettare chiarimenti risolutivi, ma piuttosto la semplice ventilazione di un insieme molto oscuro di circostanze, che tuttavia si è con ogni probabilità imposto più volte a ciascuno, nel corso dell'esistenza o ad uno sguardo retrospettivo su di essa. Le nostre osservazioni in merito possono addirittura non essere forse molto di più di un andare tastoni nel buio, nel momento in cui si avverte che qualcosa in effetti c'è, pur non sapendo bene dove né che cosa sia. Se dovrò, nonostante questo, passare talvolta al tono affermativo o magari dogmatico, sia detto qui una volta per tutte, ciò accadrà soltanto al fine di non rendere l'esposizione fiacca e prolissa con la continua ripetizione di formule dubitative e ipotetiche; il che non dovrà quindi essere preso sul serio.
La fede in una speciale provvidenza, o, detto altrimenti, in un indirizzo soprannaturale dato agli avvenimenti nel corso della vita individuale, è stata generalmente cara a tutte le epoche e si trova a volte, salda ed irremovibile, persino in menti speculative e contrarie a qualunque superstizione, e questo a prescindere da ogni relazione con qualsivoglia dogma determinato. In primo luogo si può obbiettare a questa fede che essa, alla maniera di ogni fede nella divinità, è sorta non propriamente dalla conoscenza, ma dalla volontà, e cioè innanzitutto figlia del nostro stato di indigenza. Poiché i dati che la sola conoscenza avrebbe fornito a tale riguardo si potrebbero forse ricondurre a ciò, che il caso, il quale ci gioca mille tiri malvagi e quasi minuziosamente insidiosi, risulta di quando in quando nettamente favorevole, o si prende anche, indirettamente, molto bene cura di noi. In tutte queste occasioni riconosciamo in esso la mano della provvidenza, e in realtà nel modo più chiaro quando, contro la nostra convinzione, ci conduce per vie da noi aborrite ad un fine fortunato. Nel

qual caso diciamo «tunc bene navigavi, cum naufragium feci», e diventa tangibile il contrasto tra scelta e guida, ma al tempo stesso con vantaggio della seconda sulla prima. Proprio per questo in circostanze avverse ci consoliamo anche con il detto «chissà che ciò non valga a qualcosa» — il che propriamente è nato dall'idea che, sebbene il caso domini il mondo, esso ha tuttavia l'errore come coreggente, e poiché noi siamo sottoposti a questo non meno che a quello, forse sarà effettivamente una fortuna quanto ora ci appare come una sventura. Così, appellandoci all'errore per sottrarci al caso, fuggiamo dai colpi di uno dei tiranni del mondo esponendoci all'altro.

A parte questo però, l'attribuire un'intenzione al puro, semplice e manifesto caso, è un pensiero che quanto ad audacia non ha eguali. Ciò nonostante credo che ognuno, almeno una volta nella vita, lo abbia concepito in modo netto. Lo si trova anche presso tutti i popoli e in ogni dottrina religiosa, e più decisamente presso i maomettani. È un pensiero che una volta compreso può sembrare il più assurdo o il più profondo. Di contro agli esempi intanto, con cui lo si vorrebbe comprovare, e per quanto sorprendenti possano talvolta sembrare, resta l'obiezione costante per la quale sarebbe il più grande miracolo se mai un caso abbia potuto provvedere bene ai nostri affari, meglio anzi di quanto non ne siano stati capaci il nostro intelletto e il nostro convincimento.

Il fatto che tutto ciò che accade sopravvenga, senza eccezione alcuna, secondo una rigida necessità, è una verità conoscibile a priori e di conseguenza incontestabile: la chiamerò qui il fatalismo dimostrabile. Nel mio scritto premiato Sulla libertà del volere (p. 62; 2a ed. p. 60) essa si presenta come il risultato di tutte le ricerche precedenti. Empiricamente e a posteriori è comprovata dalla circostanza ormai fuor di dubbio che i sonnambuli dotati di poteri magnetici e soggetti dotati di seconda vista, e persino talvolta i sogni del comune sonno, ci preannunciano addirittura con precisione il futuro *. Questa convalida empirica della mia teoria della rigida necessità di tutto ciò che accade è presente nel modo più incisivo nel caso della seconda vista. Infatti grazie a questa noi vediamo sopraggiungere in seguito, con grande precisione e con tutte le circostanze di contorno, fatti preannunciati spesso molto tempo prima, così come ci erano stati dati, il che avviene perfino quando ci si è sforzati di proposito e in tutti i modi di mandare all'aria un simile accadimento o di far divergere dalla visione comunicata ciò che sta per verificarsi, almeno in qualche dettaglio secondario; il che è sempre stato inutile, perché proprio ciò che

avrebbe dovuto sventare la previsione ha contribuito in ogni caso a provocarla. Così come anche nelle tragedie e nella storia degli antichi la sventura, preannunciata da oracoli o da sogni, si produce proprio dalle misure prese contro di essa. Come esempi nomino soltanto, tra tanti, quello del re Edipo e la bella storia di Creso e di Adrasto, contenuta nel primo libro di Erodoto, ai capitoli 35-43. Casi analoghi di seconda vista si trovano comunicati dall'onestissimo Bende Bendsen, nel fascicolo 3, voi. 8 dell'«Archiv fùr tierischen Magnetismus» di Kieser (soprattutto gli esempi 4, 12, 14, 16); un altro caso nella Theorie der Geisterkunde § 155 di Jung Stilling. Se il dono della seconda vista fosse frequente tanto quanto è raro, infiniti avvenimenti, già preannunciati, si verificherebbero con precisione e l'innegabile prova effettiva della rigida necessità di tutto quanto accade sarebbe alla portata di ognuno e di dominio generale. Non resterebbe così alcun dubbio che, per quanto anche il corso delle cose si presenti come puramente casuale, esso al fondo non lo è affatto, e che piuttosto tutti questi casi, sono immersi in una necessità profondamente nascosta, di cui il caso stesso è solo uno strumento. Riuscire a guardare dentro questa necessità è sempre stato lo sforzo di ogni mantica. Ma dalla mantica concreta che abbiamo appena ricordato non risulta propriamente soltanto che tutti gli avvenimenti si producono secondo una perfetta necessità, bensì anche che essi sono già in qualche modo fissati obiettivamente e determinati in anticipo, giacché si presentano all'occhio del veggente come un qualcosa di attualmente presente. Il che si potrebbe in ogni caso riportare ancora alla mera necessità del suo insorgere in seguito allo svolgimento della catena causale. Ma comunque la conoscenza, o piuttosto l'opinione, che quella necessità di tutti gli eventi non sia cieca, ovvero la fede in un andamento tanto preordinato quanto necessario della nostra vita, è un fatalismo di natura superiore, il quale non si può dimostrare come quello semplice, sebbene forse ognuno, prima o poi, si imbatte in esso e, a misura della sua mentalità, vi si attiene per un certo periodo o per sempre. Possiamo chiamarlo fatalismo trascendente, per distinguerlo da quello comune e dimostrabile. Questo non nasce, come quello, da una autentica conoscenza teoretica, né da una ricerca necessaria rispetto a quest'ultima, salvo che per i pochi che ne sarebbero all'altezza, bensì si deposita a poco a poco sulla base delle esperienze della propria vita. Tra queste infatti si mettono in evidenza agli occhi di ognuno certi avvenimenti, i quali portano chiaramente impresso su di sé per un verso, a causa del forte e particolare carattere finalistico nei confronti di costui, il suggello di una necessità

morale o interna; per altro verso però quello di una totale casualità esterna. Il frequente verificarsi di tali avvenimenti induce gradualmente all'opinione, spesso mutata in convincimento, che la vita del singolo, per quanto confusa possa apparire, sia un tutto in sé armonico e in possesso di una determinata inclinazione e un senso edificante, non meno dell'epos più elaborato *. Ora, l'insegnamento conseguito per il tramite di quei fatti si riferisce però unicamente alla sua volontà individuale, la quale, in fin dei conti, è il suo errore individuale. Non infatti nella storia del mondo, come crede la filosofia dei professori, risiede un disegno e una totalità, ma nella vita del singolo. I popoli esistono solo in abstracto: i singoli costituiscono il reale. Dunque la storia del mondo è priva di un significato direttamente metafisico: in realtà è soltanto una configurazione casuale; ricordo qui quanto già detto in proposito nel Mondo come volontà e rappresentazione, voi. I, § 35. In vista quindi del proprio destino individuale si desta in molti quel fatalismo trascendente, suggerito, forse nel caso di ognuno, dall'attenta osservazione della propria vita, allorché il suo filo si sia dipanato per un tratto considerevole; fatalismo che ha non solo un che di molto consolante, ma forse anche di molto vero, per cui è stato sostenuto in tutti i tempi, perfino come dogma *. Essendo del tutto imparziale, conviene qui riportare la testimonianza di un esperto uomo di mondo e di corte, testimonianza per di più resa in un'epoca degna di Nestore, quella del nonagenario Knebel, il quale in una lettera dice: «Ad un'attenta osservazione, si scoprirà che nella vita della maggior parte degli uomini si riscontra un certo disegno, che viene loro quasi indicato dalla loro propria natura o dalle circostanze che li guidano. Per quanto ancora varie e mutevoli possano essere le situazioni della loro vita, alla fine si rivela un tutto, che lascia percepire in sé una certa concordanza. [...] La mano di un destino determinato, per quanto nascostamente possa operare, si mostra chiaramente, sia poi mossa da un'azione esterna o da un impulso interno: perfino ragioni tra loro contraddittorie si muovono spesso nella direzione da lei tracciata» (Knebel, Literarischer Nachlass, II ed., 1840, voi. Ili, p. 452).

La regolarità qui esposta rispetto al corso della vita di ognuno si può ora in parte chiarire sulla base dell'immutabilità e della rigida costanza del carattere innato, le quali riconducono sempre l'individuo sullo stesso binario. Ognuno riconosce in modo cosi immediato e sicuro ciò che è più consono al proprio carattere, che di regola non lo accoglie nella coscienza chiara e riflessa, ma agisce di conseguenza senza mezzi termini e come per

istinto. Questo tipo di conoscenza, in quanto trapassa in azione senza essere pervenuta a chiara coscienza, la possiamo paragonare alle «reflex motions» di Marshall Hall. Grazie a queste ognuno, cui non sia fatta violenza né dall'esterno né ad opera dei suoi propri falsi concetti e pregiudizi, coglie e segue ciò che individualmente gli conviene, anche senza che egli se ne possa render conto; come la tartaruga, covata nella sabbia dal sole e strisciata fuori del suo uovo, prende subito la direzione verso l'acqua, anche senza poterla vedere. Questa è dunque la bussola interna, il cenno segreto che porta ognuno sulla giusta via, la sola a lui conveniente, della cui direzione uniforme tuttavia egli diviene consapevole solo dopo averla percorsa. Eppure ciò non sembra sufficiente rispetto al potente influsso e alla grande forza delle circostanze esterne: al riguardo non è molto credibile che la cosa più importante del mondo, il corso della vita umana, acquisito con tante azioni, lamenti e dolori, debba essere sostenuto, anche solo per l'altra metà della sua guida, per quella parte cioè che proviene dall'esterno, così interamente dalla mano di un caso veramente cieco, non esistente in sé e privo di qualsiasi legge. Semmai, si è indotti a credere che — così come esistono certe immagini, chiamate «anamorfosi» (Pouillet2, II, 171), le quali a occhio nudo mostrano solo figure distorte e frantumate, e viste viceversa in uno specchio conico danno vere e proprie figure umane — allo stesso modo la concezione puramente empirica del corso del mondo somiglia a quella visione dell'immagine a occhio nudo e invece il perseguire l'intenzione del destino somiglia alla visione nello specchio conico, che collega e ordina ciò che là era disperso. Si può tuttavia ancora obiettare a questa opinione l'altra, secondo la quale la connessione regolare che crediamo di percepire negli - eventi della nostra vita è soltanto un effetto inconsapevole della nostra fantasia ordinatrice e schematizzante, simile a quella per cui crediamo di vedere in modo chiaro e netto figure e gruppi umani su di un muro macchiato, giacché trasferiamo una connessione regolare in macchie, che il più cieco dei casi vi ha disseminato. Al tempo stesso si deve però supporre che ciò che nel senso più alto e più vero della parola è per noi giusto e opportuno non può essere quanto è stato meramente proiettato e mai realizzato, quanto cioè non ha esistenza se non nei nostri pensieri — i «vani disegni, che non han' mai loco» dell'Ariosto3 — e la cui smentita ad opera del caso dovremmo poi lamentare per tutta la vita; e deve invece consistere in ciò che è effettivamente impresso nella grande immagine della realtà, e di cui possiamo dire con convinzione, dopo averne

riconosciuta la finalità, «sicerat in fatis»4, cosi doveva essere. Dunque, in qualche modo, si deve provvedere alla realizzazione di ciò che in questo senso è finale: attraverso una unità del casuale e del necessario, radicata nella ragione più profonda delle cose. Per mezzo suo la necessità interna che si presenta come impulso dell'istinto, poi la riflessione razionale e infine l'influsso esterno delle circostanze, dovrebbero scambievolmente agevolarsi nel corso della vita umana, al punto da farla apparire, una volta giunta al suo termine, completamente realizzata, come un'opera d'arte compiuta e ben rifinita, sebbene prima, quando era ancora in divenire, spesso non si potesse scorgervi alcun disegno né fine, come avviene per ogni opera d'arte soltanto abbozzata. Chi del resto si presentasse solo dopo il suo compimento e la osservasse attentamente, dovrebbe meravigliarsene come dell'opera di una massima preveggenza, saggezza e perseveranza. Significativa o meno nel suo insieme questa lo sarà tuttavia a seconda che il soggetto di quella esistenza sia stato un tipo comune oppure straordinario. Da questo punto di vista si potrebbe cogliere il pensiero molto trascendente che alla base di questo mundus phaenomenon in cui domina il caso, vi sia costantemente e ovunque un mundus intellegibìlis che a sua volta domina il caso stesso. Per la verità la natura fa tutto unicamente in vista della specie e non semplicemente per l'individuo; per la natura infatti quella è tutto e questo è nulla. Ciò che noi qui presupponiamo all'opera non è semplicemente la natura, ma l'elemento metafisico che sta al di là della natura ed esiste per intero ed indiviso in ogni individuo, per il quale dunque vale tutto ciò.

In effetti per venire a capo di queste cose si dovrebbe propriamente rispondere innanzitutto alle seguenti domande: è possibile una totale disparità tra il carattere e il destino di un uomo? — oppure in generale ogni destino si addice ad ogni carattere? — o vi è infine una necessità segreta e inafferrabile, paragonabile al poeta di un dramma che adatta ogni volta l'uno all'altro? — Ma proprio su queste questioni non abbiamo chiarezza.

Intanto crediamo di essere padroni in ogni momento delle nostre azioni. Solo quando guardiamo retrospettivamente al cammino percorso nella vita e ci rendiamo conto dei nostri passi falsi e delle loro conseguenze, non capiamo spesso come abbiamo potuto far questo o tralasciar quello; così da avere l'impressione che una potenza estranea abbia guidato i nostri passi. Per questo Shakespeare dice:

*Fate, show thy force: ourselves we do not owe; What is decreed must be, and be this so! **

Twelfth Night, a. I, se. 5
Anche Goethe dice in Gòtz von Berlìchìngen (atto V): «Noi uomini non siamo guida di noi stessi: a spiriti maligni è dato un potere su di noi, quello di esercitare a nostro danno le loro spavalderie». Così pure nell'Egmont (atto V, ultima scena): «L'uomo crede di condurre la sua vita, di guidare se stesso; e invece il suo intimo è irresistibilmente tratto verso il proprio destino». Già il profeta Geremia ebbe a dirlo: «L'agire dell'uomo non è in suo potere, nessuno ha un potere sulla modalità del cambiamento o sulla direzione del cammino» (10, 23). Si confronti qui Erodoto, libro I, cap. 91 e libro IX, cap. 16; e anche i Dialoghi dei morti di Luciano, XIX e XXX. Gli antichi non si stancano di mettere in risalto, in versi e in prosa, l'onnipotenza del destino, con il che alludono, di contro, all'impotenza dell'uomo. Ovunque si vede che questa è una convinzione da cui essi sono pervasi, in quanto presagiscono una connessione delle cose più segreta e profonda di quella chiaramente empirica. Di qui le molte denominazioni di questo concetto in greco:, e forse altre ancora. La parola greca xxx invece sposta il concetto della questione, giacché parte dal greco xxx?, da qualcosa dunque di secondario, per cui il concetto diventa piano e comprensibile, ma anche superficiale e falso.
Tutto questo dipende dal fatto che le nostre azioni sono il prodotto necessario di due fattori, dei quali l'uno, il nostro carattere, resta immutabile, sebbene sia conosciuto da noi soltanto a posteriori, dunque a poco a poco; l'altro fattore consiste invece di motivi: questi stanno all'esterno, vengono causati necessariamente dal corso del mondo e determinano il carattere dato, secondo il presupposto della sua costituzione fissa, con una necessità analoga a quella meccanica. Inoltre l'io che giudica tale processo in atto è il soggetto del conoscere, estraneo, come tale, ad entrambi, ed unicamente spettatore critico del loro operare. Pertanto potrà bene, di tanto in tanto, meravigliarsi.
Una volta compreso il punto di vista di quel fatalismo trascendente e osservata di lì una vita individuale, si ha anche talvolta davanti agli occhi il più stupefacente degli spettacoli, il contrasto tra la manifesta casualità fisica di un evento e la sua necessità morale-metafisica, la quale tuttavia non è mai dimostrabile e può essere semmai sempre presunta. Al fine di rappresentarsi quanto detto con un esempio noto a tutti, e adatto al tempo stesso, per via della sua efficacia, a servire da modello, si consideri il Gang nach dem Eisenhammer di Schiller. Qui si vede infatti il ritardo di Fridolin per l'aver servito messa, che avviene in modo del tutto casuale e che

diventa per altro verso massimamente importante e necessario per lui. Forse ognuno, pensandoci in prima persona, può trovare casi analoghi nel corso della propria vita, magari non così importanti o così chiaramente definiti. Molti anzi tireranno da ciò la conclusione che una forza segreta e inspiegabile guidi tutte le svolte e le tortuosità della nostra vita, di fatto molto spesso contro la nostra intenzione del momento, e però in modo tale da essere conforme alla totalità oggettiva e alla soggettiva finalità di tale vita e favorevole a quanto è propriamente il meglio per noi. In tal modo riconosciamo spesso, a ritroso, la stoltezza dei desideri indirizzati nella direzione opposta. «Ducunt volentem fata, nolentem trahunt» (Sen., ep. 107). Una tale forza, attraversando con un filo invisibile tutte le cose, dovrebbe collegare anche quelle lasciate senza alcun nesso dalla catena causale, così che queste, all'occorrenza, si incontrino. Essa dominerebbe dunque gli avvenimenti della vita reale così globalmente come il poeta domina gli eventi del suo dramma: caso ed errore, che per primi e senza mediazione alcuna intervengono con azione di disturbo sul corso regolare e causale delle cose, sarebbero allora i meri strumenti della sua mano invisibile.

5. A. Schopenhauer - Memoria sulle scienze occulte

All'audace ipotesi di una tale forza imperscrutabile e scaturente dall'unica profonda radice della necessità e della casualità, ci spinge più di ogni altra cosa la considerazione del fatto che l'individualità determinata e particolare di ogni uomo dal punto di vista fisico, morale e intellettuale, la quale per lui è tutto e deve dunque essere scaturita dalla più alta necessità metafisica, appare d'altro canto (come ho dimostrato nella mia opera principale, voi. II, cap. 43) come il risultato necessario del carattere morale del padre, della capacità intellettuale della madre e della costituzione corporea di entrambi. Ebbene, l'unione di questi genitori si è verificata di regola in circostanze apparentemente casuali. Ci si impone allora irresistibilmente l'esigenza o il postulato metafisico-morale di una suprema unità di casualità e necessità. Ritengo impossibile fornire un chiaro concetto di questa radice unitaria di entrambe: si può soltanto arrivare a dire che si tratterebbe contemporaneamente di ciò che gli antichi chiamavano destino, greco xxx, fatum, da ciò che intendevano nel senso del Genius che guidava ogni individuo, ma in misura non inferiore di ciò che i cristiani venerano come provvidenza, rcpóvota. Questi tre concetti differiscono tra loro perché il fatum è pensato come cieco e gli altri invece come dotati di vista; ma questa distinzione antropomorfica cade e perde

qualsiasi significato rispetto alla profonda essenza metafisica delle cose, nella quale soltanto dobbiamo cercare la radice di quella indimostrabile unità del casuale e del necessario, che si rivela come la guida segreta di tutte le cose umane.

La rappresentazione del Genius, assegnato ad ogni singolo e preposto alla guida della sua esistenza, deve essere di origine etrusca, ed era comunque generalmente diffusa presso gli antichi. L'essenziale al riguardo è contenuto in un verso di Menandro, tramandatoci da Plutarco (De tranq. an., cap. 15, e anche da Stob., Ed., libro I, cap. 6, § 4 e da Clem. Alex., Strom., libro V, cap. 14):

"greco xxx;.

("Hominem unumquemque, simul in lucem est editus, sectatur Genius, vitae qui auspicium facit, bonus nimirum")5. Platone nella chiusa della Repubblica descrive come ogni anima, prima di rinascere di nuovo, scelga in sorteggio una vita, con la personalità che le si addice, quindi afferma: greco xxx (libro X, 621)6. Su questo passo Porfirio ha fornito un commento di estremo valore, che Stobeo ha conservato in Enc. eth., libro II, cap. 8, § 37. Ma già in precedenza Platone aveva detto al riguardo (618): greco xxx 7. La cosa è espressa in modo molto bello da Orazio:

Scit Genius, natale comes qui temperat astrum, Naturae deus humanae, mortalis in unum — Quodque caput, vultu mutabilis, albus et ater8.

Epist. II, 2, 187

Un passo degno di attenzione a proposito di questo Genius si trova in Apuleio, De deo Socratis, p. 236, 38, Bip. Un breve, ma significativo capitolo al riguardo lo abbiamo in Giamblico, De mysterilì Aegypt., sez. IX, cap. 6: «de proprio daemone». Ancora più notevole è però il passo di Proclo nel suo commento all'Alcibiade di Platone, p. 77, ed. Kreuzer: greco xxx.9 Teofrasto Paracelso ha formulato in modo profondo lo stesso pensiero, là dove afferma: <Affinché il fatum sia ben riconosciuto, occorre pensare che ogni uomo ha uno spirito che abita fuori di lui ed ha la propria sede tra le stelle supreme. Questi utilizza i Bossen * del suo maestro; e questi è colui che gli esibisce i praesagia e glieli ripresenta in seguito, giacché restano presso di lui. Questi spiriti si chiamano fatum» (Paracelso, Wer-ke, Strassburg 1603, voi. II, p. 36). Degno di nota è che questo pensiero si può trovare già in Plutarco, là dove dice che oltre alla parte dell'anima immersa nel corpo terreno esiste un'altra parte più pura, che ondeggia sul capo dell'uomo, ha l'apparenza di una stella ed è chiamata a ragione il suo demone, il Genius, che guida l'uomo ed è spontaneamente

seguito dal più saggio. Il passo, troppo lungo da riportare per intero, si trova nel De genio Socratis, cap. 22. La frase principale è la seguente: greco xxx

* Tipi (tupoi), protuberanze, bernoccoli, dall'italiano bozza, abbozzare, abbozzo; da cui bossieren e il francese bosse.

Greco xxx 10. Faccio osservare, di passaggio, che il cristianesimo, il quale ha notoriamente trasformato di buon grado in diavoli gli dei e i demoni dei pagani, sembra abbia fatto di questo Genius degli antichi lo spiritus familiaris dei dotti e dei maghi. L'idea cristiana della provvidenza è troppo nota perché si renda necessario soffermarvisi. Tutte queste però sono solamente concezioni metaforiche, allegoriche, della questione di cui discorriamo, e del resto non ci è affatto dato di cogliere le verità più profonde e nascoste altrimenti che nell'immagine e nel simbolo.

In verità tuttavia quella forza nascosta, e tale da indirizzare perfino gli influssi esterni, può esser radicata infine soltanto nella nostra propria e segreta intimità, poiché infatti l'alfa e l'omega di ogni esistenza risiede in fin dei conti in noi stessi. Anche la semplice possibilità di tutto ciò la potremo intuire per certi rispetti e da grande distanza anche nei casi più fortunati, e di nuovo soltanto per mezzo di analogie e simboli.

L'analogia più vicina al dominio di quella forza ci viene offerta dalla teleologia della natura, poiché essa dà adito ad una finalità che ha corso senza conoscenza dello scopo, in primo luogo là dove si manifesta la finalità esterna, quella cioè che ha luogo tra esseri differenti o anche eterogenei e perfino nel mondo inorganico. Un esempio sorprendente di questo tipo ci è dato dal legname alla deriva, in quanto viene condotto in abbondanza dal mare verso le terre polari, prive di alberi; un altro esempio è la circostanza che la terraferma del nostro pianeta si trova tutta sospinta verso il Polo Nord, il cui inverno è per motivi astronomici di otto giorni più corto e dunque molto più mite di quello del Polo Sud. Tuttavia anche la finalità interna che senza ambiguità alcuna si manifesta nell'organismo chiuso, la concordanza mediatrice e sorprendente della tecnica della natura con il suo semplice meccanismo, o, altrimenti detto, del nexus fìnalis con il nexus efjectivus (rinvio al riguardo alla mia opera principale, voi. II, cap. 25, p. 324 [3a ed., p. 368]), ci permette di cogliere in modo analogico come fattori diversi, provenienti da punti molto distanti ed apparentemente estranei, cospirino ciò nonostante a uno scopo ultimo, ed esattamente lì si incontrino, non guidati dalla conoscenza, ma in virtù di una necessità superiore, che precede ogni possibilità di conoscenza. Inoltre, se si tiene

presente la teoria avanzata da Kant e più tardi da Laplace sulla nascita del nostro sistema planetario, la cui verosimiglianza si approssima di molto alla certezza, e si fanno considerazioni del tipo di quelle che ho proposto nella mia opera principale, voi. II, cap. 25, p. 324 (3a ed. 368), se si riflette cioè su come deve essere infine sorto, dal gioco cieco di forze naturali obbedienti alle loro leggi immutabili, questo ben ordinato e ammirevole mondo planetario, si ha anche in questo caso un'analogia che deve servire a intravvedere, alla lontana e in generale, la possibilità che anche l'esistenza individuale venga indirizzata dagli eventi -— spesso il gioco capriccioso del cieco caso — allo stesso modo secondo un disegno prestabilito, in conformità a quanto è veramente il massimo bene per la persona. Una volta assunto questo punto di vista, il dogma della provvidenza non potrebbe valere come vero immediatamente e sensu proprio per via del suo carattere antropomorfico; e tuttavia potrebbe ben essere l'espressione mediata, allegorica e mitica di una verità, e dunque, come tutti i miti religiosi, pienamente sufficienti allo scopo pratico e all'acquietamento soggettivo, va intesa nel senso ad esempio della teologia morale di Kant, cioè soltanto come uno schema per l'orientamento, e perciò allegorico — in una parola, quel dogma sarebbe non vero, e tuttavia valido come se lo fosse. Come infatti in quelle ottuse e cieche forze primigenie della natura, dal cui gioco scambievole nasce il sistema dei pianeti, è già operante e dominante al loro interno la volontà di vivere, che si manifesta poi nei più perfetti fenomeni del mondo, e che già li, mirando ai propri scopi, prepara con rigide leggi naturali le fondamenta per la costruzione del mondo e per il suo ordinamento — in quanto ad esempio l'azione o l'impulso più casuale determina per l'eternità l'inclinazione dell'eclittica e la velocità di rotazione, e il risultato finale deve essere l'esibizione della sua piena essenza, proprio perché questa è già attiva in quelle stesse forze primigenie — così anche tutte le circostanze che determinano le azioni di un uomo, insieme alla concatenazione causale che le ha portate a realizzazione, sono unicamente l'obietti-vazione della stessa volontà che si presenta anche in questo stesso uomo. Dal che si può intuire, per quanto solo in modo nebuloso, che tali circostanze devono corrispondere e adattarsi agli scopi più particolari di quell'uomo, e in questo senso costituiscono la forza segreta che guida il destino del singolo e che viene allegorizzata come il suo Genius o la sua provvidenza. Dal punto di vista puramente obiettivo però è e resta il nesso causale, onnicomprensivo e senza eccezione alcuna — in virtù del quale tutto ciò

che accade ha luogo secondo una rigida e assoluta necessità —, ciò che rappresenta il governo puramente mitico del mondo e che ha invero il diritto di portarne il nome.
Allo scopo di ridurre tutto ciò più alla nostra portata può servire la seguente considerazione generale. "Casuale" significa l'incontro, nel tempo, di fenomeni non collegati in senso causale. Ma nulla può esservi di assolutamente casuale; piuttosto, anche il fenomeno più casuale è semplicemente un qualcosa di necessario che si fa avanti per vie indistinte, dal momento che delle cause determinate, per quanto remote rispetto alla catena causale, hanno già da molto tempo necessariamente stabilito che esso dovesse sopravvenire proprio ora, e contemporaneamente a quell'altro fenomeno. Ogni evento infatti è una particolare maglia della catena di cause ed effetti che procede nella direzione del tempo. In base allo spazio vi è però un'infinità di siffatte catene, che stanno l'una accanto all'altra. Nonostante ciò queste non sono reciprocamente del tutto estranee e prive di qualsiasi connessione tra loro; sono anzi per molti versi intrecciate l'una all'altra; ad esempio parecchie cause attive contemporaneamente in questo momento, ognuna delle quali produce un diverso effetto, si sono originate, tempo addietro, da una causa comune e sono quindi così imparentate come i pronipoti di uno stesso antenato; e d'altra parte un singolo effetto verificantesi in questo momento ha spesso bisogno dell'incontro di molte differenti cause, provenienti dal passato e membro ognuna della propria catena. Di conseguenza tutte quelle catene causali che procedono nella direzione del tempo formano una vasta rete comune, in vario modo intrecciata, la quale a sua volta avanza, in tutta la sua ampiezza, nella direzione del tempo e costituisce così il corso del mondo. Rendiamo ora tangibili quelle singole catene causali per mezzo di meridiani che stiano nella direzione del tempo; in questo modo ciò che è contemporaneo, e proprio per questo non in connessione causale diretta, può essere indicato ovunque con circoli paralleli. Sebbene gli elementi posti sul medesimo parallelo non dipendano immediatamente uno dall'altro, tuttavia, per via dell'intreccio della rete nel suo insieme, ovvero della totalità di tutte le cause e gli effetti che avanza nella direzione del tempo, essi stanno in qualche connessione mediata, per quanto remota: dunque la loro simultaneità del momento non può che essere necessaria. Su ciò si fonda quindi l'incontro casuale di tutte le condizioni di un evento necessario in un'accezione più alta, il verificarsi di ciò che il destino ha voluto. Su questo si basa ad esempio anche il fatto che quando a seguito delle

migrazioni di popoli il flusso della barbarie si riversò sull'Europa, subito i più bei capolavori della scultura greca, il Laocoonte, l'Apollo Vaticano e molti altri, scomparvero come per un dispositivo teatrale, giacché scesero in seno alla terra, per attendere lì lungo un millennio un'età più mite e nobile che capisse e valutasse le arti, e per tornare alla luce come i ben conservati modelli dell'arte e del vero ideale della figura umana, quando infine quest'epoca fece il suo ingresso, verso la fine del XV secolo, sotto papa Giulio IL E lo stesso vale anche per il presentarsi al momento giusto di importanti e decisive occasioni e circostanze nell'esistenza individuale, come pure il sopravvenire degli omìna, oggetto di credenza così generale e indelebile da trovare non di rado accoglienza nelle menti più grandi. Nulla dunque è assolutamente casuale, anzi tutto avviene necessariamente, persino la stessa simultaneità di elementi non compresi in un nesso causale, chiamata caso, è necessaria, poiché ciò che ora è simultaneo è già stato determinato come tale ad opera di cause risalenti al più remoto passato. Tutto allora si rispecchia in tutto, ogni cosa risuona in ognuna, e quella nota sentenza di Ippocrate, relativa alla cooperazione che ha sede nell'organismo, è riferibile anche alla totalità delle cose: greco xxx 11 (De alimento, in Opera, ed. Kuhn, voi. II, p. 20). La tendenza dell'uomo a badare agli auspici, i suoi extispicia, e greco xxx, il suo aprire la Bibbia, dispiegare le carte, far colare il piombo, osservare i fondi del caffè ecc., testimoniano della sua presupposizione, contraria ad ogni fondamento razionale, che sia possibile in qualche maniera riconoscere quanto è nascosto nello spazio o nel tempo, ovvero ciò che è remoto o futuro, a partire da ciò che è presente e sta chiaramente dinanzi agli occhi, e che pertanto l'uomo possa da questo intuire quello, purché sia in possesso della vera chiave della scrittura cifrata.

Una seconda analogia in grado di contribuire da tutt'altro punto di vista alla comprensione indiretta del fatalismo trascendente già preso in considerazione è data dal sogno, con il quale la vita ha in assoluto una somiglianza da lungo tempo riconosciuta e spesso perfino dichiarata, al punto tale che addirittura l'idealismo trascendentale di Kant può essere considerato come la chiara esposizione di questa costituzione simile al sogno della nostra esistenza cosciente — come ho affermato anche nella mia critica della sua filosofia. E in effetti questa analogia con il sogno, che ci fa scorgere, sia pure di nuovo soltanto in una nebulosa distanza, come la forza segreta che in base agli scopi che serba nei nostri confronti domina e guida gli avvenimenti esterni che ci riguardano, potrebbe ciò nonostante

avere la sua radice nel profondo del nostro proprio e insondabile essere. Anche nel sogno infatti le circostanze che diventano i moventi delle nostre azioni, in quanto esterne e indipendenti da noi e spesso aborrite, si connettono in modo puramente casuale; eppure vi è tra loro una connessione segreta e volta ad un fine, dal momento che una forza nascosta, cui appartengono tutti i fatti casuali del sogno, indirizza e congiunge anche queste circostanze, unicamente e soltanto in relazione a noi. La cosa più singolare a questo riguardo è però il fatto che questa forza non può essere in fin dei conti che la nostra propria volontà, sebbene da un punto di vista che non appartiene alla nostra coscienza sognante; da ciò deriva che spesso gli avvenimenti del sogno irrompano del tutto in opposizione rispetto ai desideri che nutriamo nel sogno e ci inducano a stupore, disgusto e anzi al terrore e all'ansia mortale, senza che il destino, che pure in modo occulto noi stessi guidiamo, venga a salvarci. Allo stesso modo accade che pieni di desiderio chiediamo qualcosa e riceviamo una risposta che suscita in noi meraviglia, oppure accade che siamo noi stessi interrogati, come in un esame, e risultiamo incapaci di trovare la risposta che un altro, con nostra grande vergogna, fornisce in modo perfetto, mentre invece, nell'uno come nell'altro caso, la risposta poteva venire solo dai nostri propri mezzi. Per rendere ancora più chiara questa guida misteriosa, proveniente da noi stessi, degli avvenimenti del sogno, per rendere cioè più comprensibile il suo modo di procedere, vi è un'ulteriore spiegazione, l'unica in grado di essere tale, che però è inevitabilmente di natura oscena; motivo per il quale presuppongo dai lettori degni di quanto vado loro dicendo, che essi non si scandalizzino di ciò, né prendano la cosa dal lato ridicolo. Com'è noto vi sono sogni di cui la natura si serve per uno scopo materiale, ossia per lo svuotamento della troppo piena vescichetta seminale. Sogni di questo genere mostrano naturalmente scene lubriche; anche altri sogni però presentano le medesime scene, sebbene non abbiano affatto lo stesso scopo, né lo raggiungano. La differenza sta ora nel fatto che nei sogni del primo tipo le belle donne e l'occasione si dimostrano subito a noi favorevoli, in modo che la natura raggiunga il suo scopo; viceversa nei sogni dell'altro genere intervengono lungo il percorso in direzione della cosa cui aneliamo ardentemente sempre nuovi ostacoli, che tentiamo invano di rimuovere, al punto che alla fine non giungiamo affatto all'obiettivo. A produrre questi ostacoli e a vanificare colpo su colpo il nostro vivo desiderio non è altro se non la nostra propria volontà, ma da una regione ben lontana dalla coscienza rappresentativa del sogno, e

che pertanto in quest'ultimo fa la sua comparsa come destino spietato. Non potrebbe dunque darsi il caso che quanto viene rappresentato nel sogno sia analogo al destino che emerge nella realtà e alla regolarità che probabilmente ognuno nota nel corso della propria esistenza? Talvolta accade che con entusiasmo abbozziamo e facciamo nostro un progetto, che più tardi si rivela assolutamente inadeguato al nostro vero bene; progetto che comunque perseguiamo con zelo, sebbene avvertiamo come un incantesimo contro di lui da parte del destino, che mette in moto tutti i suoi meccanismi per renderlo vano, in modo che alla fine ci spinge, contro la nostra volontà, a riprendere il cammino veramente conveniente per noi. Davanti ad una simile resistenza apparentemente intenzionale parecchi utilizzano il detto: «vedo che ciò non deve essere», altri lo dicono di cattivo auspicio e altri ancora un segno divino: in complesso però tutti condividono la convinzione che qualora il destino si contrapponga ad un progetto con una pervicacia così evidente, noi dovremmo rinunciarvi, poiché esso, essendo inadatto alla nostra inconsapevole destinazione, non sarà mai realizzato, e noi, con il perseguirlo testardamente, ci attireremo soltanto colpi ancor più duri del destino, finché non torniamo infine sulla retta via; o anche perché, nel caso ci riuscisse di forzare la cosa, il tutto tornerebbe a nostro danno e sventura. Qui trova piena conferma il sopra citato: «ducunt volentem fata, nolentem trahunt». In diversi casi viene in un secondo tempo veramente alla luce che il fallimento di un simile progetto ha giovato in pieno al nostro vero bene; questo potrebbe anche essere il caso nel quale esso ci resta ignoto, in particolare quando consideriamo come nostro vero bene quello metafisico-morale. Se ora riguardiamo da questa prospettiva il principale risultato di tutta la mia filosofia, il fatto cioè che quanto tiene fermo ed esibisce il fenomeno del mondo non è altro che la volontà, che vive e incalza anche in ogni singolo individuo, e se ci ricordiamo al tempo stesso della somiglianza (così generalmente riconosciuta) della vita con il sogno, sintetizzando tutto quanto detto finora potremo ritenere possibile, del tutto in generale, che come ognuno è il segreto regista dei suoi sogni, in modo analogo anche quel destino che domina la nostra esistenza reale derivi infine in qualche modo da quella volontà che è la nostra e che ora però, laddove si presenti come destino, opera da una regione molto distante dalla nostra coscienza individuale e rappresentativa. Quest'ultima fornisce invece i motivi che determinano la nostra volontà individuale, conoscibile empiricamente, che per questo deve spesso lottare nel modo più aspro contro quella nostra

volontà che si presenta come destino, contro quel nostro Genius che ci fa da guida, contro il nostro «spirito che abita fuori di noi e pone la sua sede tra le stelle superne»; questo oltrepassa di molto la nostra coscienza individuale, e, inesorabile contro di lei, prepara e stabilisce come costrizione esterna ciò che non può lasciar scoprire dalla coscienza, e tuttavia non vuol sapere irrealizzato.

Per attenuare quanto di strano e di esorbitante è nel principio che abbiamo arrischiato può esserci utile più di ogni altra cosa il passo di Scoto Eriugena, rispetto al quale va ricordato che il suo Deus — estraneo alla conoscenza e ai predicati dello spazio e del tempo e delle dieci categorie aristoteliche e tale da mantenere un solo predicato, la volontà — non è altro che ciò che per me è la volontà di vivere: «Est etiam alia species ignorantiae in Deo, quando ea, quae praescivit et praedestinavit, ignorare dicitur, dum adhuc in rerum factarum cursibus experimento non apparuerint»12 {De dìvis. nat., p. 83, ed. Oxford). E subito dopo: «tertia species divinae ignorantiae est, per quam deus dicitur ignorare ea, quae nondum experimento actionis et operationis in effectibus manifeste apparent; quorum tamen invisibiles rationes in seipso, a seipso creatas et sibi ipsi cognitas possidet»13.

Se noi dunque, per poter afferrare in qualche misura la considerazione appena esposta, abbiamo chiamato in causa la somiglianza generalmente riconosciuta della vita individuale con il sogno, occorre d'altra parte richiamare l'attenzione sulla differenza per cui nel semplice sogno il rapporto è unilaterale, cioè solo un io vuole e sente realmente, mentre gli altri non sono che fantasmi; al contrario nel grande sogno della vita ha luogo un rapporto scambievole, giacché non solo l'uno figura nel sogno dell'altro per quanto vi risulta necessario, bensì anche questo nel sogno di quello. In tal modo, grazie ad una effettiva harmonìa praestabilita, ognuno sogna soltanto ciò che è a lui adeguato, ovvero conforme alla sua propria guida metafisica, e tutti i sogni della vita sono così ingegnosamente intrecciati tra loro, che ognuno sperimenta che quanto per lui è favorevole, produce al tempo stesso ciò che per gli altri è necessario. Ragione per cui un eventuale avvenimento di portata mondiale si adatta al destino di molte migliaia di individui, in un modo particolare per ciascuno di loro. Tutti gli avvenimenti nella vita di un uomo starebbero dunque in due tipi di connessione, radicalmente diversi tra loro: in primo luogo nel nesso obiettivo, causale, del corso della natura; in secondo luogo in un nesso soggettivo che sussiste soltanto in relazione all'individuo che ne fa

esperienza, ed è soggettivo quanto i suoi stessi sogni, in cui però la loro successione e il contenuto, per quanto necessariamente, sono determinati al modo della successione delle scene di un dramma: secondo il piano del poeta. Il fatto allora che entrambi i modi di connessione si verifichino allo stesso tempo e l'avvenimento, come anello di due catene del tutto differenti, sia in effetti perfettamente adeguato ad entrambe, il che ha come conseguenza che il destino dell'uno è conforme al destino dell'altro, e che ognuno è l'eroe del proprio dramma e del pari anche la comparsa in quello altrui, tutto questo rappresenta senza dubbio qualcosa che supera ogni nostra facoltà di comprensione e può essere ritenuta possibile soltanto in virtù della più stupefacente harmonia praestabilìta. D'altro canto però non sarebbe una gracile vigliaccheria considerare impossibile che le esistenze di tutti gli uomini debbano avere nel loro intreccio tanto concentus e un'armonia, quale il compositore sa dare alla sua sinfonia attraverso le diverse voci, apparentemente in contrasto tra loro? La nostra soggezione nei confronti di quel pensiero grandioso si attenuerà se richiamiamo alla mente il fatto che in un certo senso soltanto uno è il soggetto del grande sogno della vita, la volontà di vivere, e che tutta la molteplicità dei fenomeni è condizionata dallo spazio e dal tempo. E un grande sogno che viene sognato da ogni singolo essere, ma in modo tale che tutti i suoi personaggi lo sognino in sua compagnia. Per questo tutte le cose si intrecciano e si adattano l'una all'altra. Se si arriva a questa conclusione e si accetta l'idea di quella doppia catena di avvenimenti, in virtù della quale per un verso ogni essere esiste per via di se stesso, agisce e opera necessariamente secondo la sua natura e va per la sua strada, e per altro verso è così interamente determinato in vista della comprensione di un essere estraneo e atto ad influirvi, come le immagini lo sono nei suoi sogni, ciò si dovrà estendere a tutta la natura, dunque anche agli animali e agli esseri privi di conoscenza. Qui si apre nuovamente una prospettiva che contempla la possibilità degli omina, praesagia e portenta, poiché ciò che nel corso della natura accade necessariamente, sotto altro aspetto va di nuovo considerato come mera immagine per me, immagine accessoria del sogno della mia vita, che ha luogo ed esiste solo in relazione a me, o anche come semplice eco e riflesso del mio fare ed esperire. Di conseguenza l'elemento naturale e necessario secondo una dimostrazione causale di un avvenimento non esautora in alcun modo l'elemento ominoso, e questo non esautora quello. Sono dunque del tutto in errore coloro che suppongono di accantonare il fattore ominoso di un evento con il mostrare l'ineluttabilità

della sua occorrenza, portando a riprova in modo ben chiaro le sue cause naturali e necessariamente effettuali, e, nel caso di un evento naturale, fornendone con aria dotta anche le cause fisiche. Invero nessuna persona ragionevole può dubitare di queste cose, e nessuno vorrà spacciare il presagio per un miracolo; piuttosto, l'elemento ominoso risulta dal fatto che la catena procedente all'infinito di cause ed effetti, con la sua propria rigida necessità e l'immemorabile predestinazione, ha stabilito in modo ineluttabile l'occorrenza dell'evento in quell'attimo significativo, per cui è senz'altro il caso di richiamare a quei saccenti, in particolare quando si atteggiano a fisici, il «there are more things in heaven and earth, than are dreamt of in your philosophy» {Amleto, atto I, scena 5). D'altro canto però con la credenza nei presagi vediamo riaprirsi le porte anche all'astrologia; infatti la minima circostanza che può valere come un presagio, il volo degli uccelli, l'incontro di un uomo e cose analoghe è condizionata da una catena di cause così infinitamente lunga e rigidamente necessaria, come la posizione calcolabile delle stelle in un dato momento. Certo una costellazione è così alta nel cielo da poter essere vista dalla metà degli abitanti della terra, mentre il presagio si manifesta solo alla portata del singolo interessato. Volendo ancora concretizzare in un'immagine la possibilità dell'ominoso, colui che, dovendo fare nella sua esistenza un passo importante, le cui conseguenze ancora siano celate dal futuro, coglie un buono o cattivo presagio da cui viene messo in guardia oppure rafforzato nel suo proposito, si può paragonare ad una corda che, se percossa, non ode se stessa e percepisce invece la corda esterna che si è messa a suonare a seguito della sua vibrazione.

La distinzione kantiana tra la cosa in sé e il suo fenomeno, accanto alla mia identificazione della prima con la volontà e del secondo con la rappresentazione, ci offre la possibilità di distinguere, sia pure da lontano e in modo incompleto, la conciliabilità di tre antìtesi.

Queste sono:

1. L'antitesi tra la libertà della volontà in se stessa e la totale necessità di tutte le azioni dell'individuo.
2. L'antitesi tra il meccanismo e la tecnica della natura o tra il nexus effectivus e il nexus fìnalis, ovvero tra la possibile spiegazione puramente causale e, all'inverso, teleologica dei prodotti della natura. (Al riguardo vedi la Critica del giudizio di Kant e la mia opera principale, voi. II, cap. 26, pp. 334-339; 3a ed., pp. 279-287).3. L'antitesi tra l'evidente casualità di tutti gli eventi nell'esistenza individuale e la loro necessità morale che

dovrebbe dare forma all'esistenza, conformemente ad una finalità trascendente dell'individuo — ovvero, in linguaggio popolare, tra il corso della natura e la provvidenza.
La chiarezza della nostra idea relativa alla conciliabilità di ciascuna di queste tre antitesi, sebbene nessuna di esse risulti completa, è tuttavia più soddisfacente nella prima piuttosto che nella seconda e in strettissima misura nella terza. In ogni caso la comprensione, per quanto incompleta, della conciliabilità di ognuna delle tre antitesi getta luce sulle altre due, servendo loro da immagine e allegoria.
Solo molto in generale è possibile indicare a che cosa abbia propriamente mirato, infine, la misteriosa guida dell'esistenza individuale qui presa in considerazione. Se ci fermiamo ai casi singoli sembra per lo più che guardi soltanto al nostro bene momentaneo e temporale. Ma questo, per via della sua scarsa rilevanza, incompletezza, futilità e transitorietà, non può essere veramente il suo scopo ultimo, che dobbiamo dunque cercare nella nostra esistenza eterna, che supera la vita individuale. E si può allora solo molto in generale dire che, grazie a quella guida, il corso della nostra vita viene regolato in modo tale che, dalla totalità della conoscenza che ci si schiude per il tramite della vita stessa, sorga nella volontà l'impronta più utile allo scopo metafisico, volontà che è, come tale, il nocciolo e l'essenza in sé dell'uomo. Nonostante infatti la volontà di vivere ricavi la sua risposta nel corso del mondo in generale come nella manifestazione del suo impulso, pure ogni uomo è quella volontà di vivere in una modalità del tutto individuale e unica, alla stregua di un suo atto individualizzato. Una risposta soddisfacente da parte di quest'ultimo può dunque essere soltanto una configurazione completamente determinata del corso del mondo, fornita dalle sue esperienze particolari. Poiché inoltre, dai risultati della mia filosofia della serietà (in contrapposizione alla mera filosofia dei professori o alla filosofia da intrattenimento) abbiamo riconosciuto come scopo ultimo dell'esistenza temporale il distogliere la volontà dalla vita, dobbiamo allora pensare che ognuno venga gradualmente guidato in tale direzione, nella maniera appropriata al suo carattere individuale e spesso anche e di gran lunga per vie traverse. Giacché allora la remota felicità e il godimento si oppongono di fatto a questo scopo, vediamo, come riscontro a quest'ultimo, ogni esistenza immancabilmente intessuta di infelicità e dolore, per quanto in misura molto diseguale e solo di rado portata all'estremo, ovvero ad esiti tragici; dal che si ha l'impressione che la volontà in qualche misura venga indotta con la forza a distogliersi dalla

vita e che debba arrivare ad una rinascita come attraverso un taglio cesareo.
Così dunque quella guida invisibile, che si manifesta soltanto in una dubbia apparenza, ci porta alla morte, a questo vero e proprio risultato e quindi scopo della vita. Nell'ora della morte si affollano ed entrano in azione tutte le forze misteriose (per quanto radicate anche e proprio in noi stessi), che determinano l'eterno destino dell'uomo. Dal loro conflitto si apre la strada che l'uomo deve ora percorrere, si prepara cioè la sua palingenesi con tutto il bene e il male che vi è racchiuso e che, a partire da quell'ora, risulta irrevocabilmente determinato. Su questo si fonda il carattere austero, importante, solenne e fecondo dell'ora della morte. È una crisi, nel senso forte della parola: un giudizio universale.

**** Nel «Times» del 2 dicembre 1852 si trova la seguente notizia giudiziaria: «A Newent, nel Gloucestershire, è stata effettuata dinanzi al coroner, Mr. Lovegrove, una perizia giudiziaria sul cadavere di un uomo di nome Mark Lane, ritrovato nell'acqua. Il fratello dell'annegato dichiarò di aver risposto, non appena ebbe ricevuta la notizia della scomparsa di suo fratello Markus: "Allora è annegato: questa notte ho sognato proprio questo, e che io, immerso nell'acqua, cercavo di tirarlo fuori". Nella notte successiva sognò di nuovo che suo fratello era annegato vicino alla chiusa di Oxenhall e che accanto a luì nuotava una trota. Il mattino seguente andò, in compagnia dell'altro fratello, a Oxenhall: lì vide una trota nell'acqua. Egli fu subito convinto che suo fratello dovesse giacere in quel luogo, e realmente il cadavere vi fu trovato». Dunque qualcosa di così fuggevole come il passaggio di una trota, era stato previsto con estrema esattezza parecchie ore prima!***

**** Quando ripensiamo attentamente ad alcune scene del nostro passato, tutto ci sembra così bene predisposto, come in un romanzo costruito secondo un piano preciso.***

**** Né il nostro agire né il corso della nostra vita sono opera nostra; lo è invece ciò che nessuno ritiene tale: la nostra essenza ed esistenza. Sulla base di queste e delle circostanze che sopravvengono secondo un nesso rigidamente causale, e, infine, degli eventi esterni, il nostro agire e il corso della vita procedono secondo una perfetta necessità. Perciò l'intero corso della vita dell'individuo è, dalla nascita, già inderogabilmente determinato fin nei particolari; tanto che una sonnambula al massimo delle sue facoltà potrebbe predirlo con precisione. Noi dovremmo tener presente questa grande e sicura verità quando consideriamo e giudichiamo il corso della nostra vita, le nostre azioni e i nostri dolori.* ("Ora puoi mostrare la tua potenza, o destino: / ciò che ha da essere deve accadere, e nessuno è proprio a se stesso")***

SAGGIO SULLA VISIONE DI SPIRITI E SU CIÒ CHE VI È CONNESSO

Und lass dir rathen, habe
die Sonne nicht zu lieb und nocht die Sterne
komm, folge mir ins dunkle Reich hinab!1
Goethe

I fantasmi, che nel saccente secolo passato, a differenza di tutti i secoli precedenti, erano stati ovunque non tanto esorcizzati quanto messi al bando, sono stati riabilitati in Germania durante questi ultimi venticinque anni, come già lo era stata la magia. Forse non a torto. Infatti le prove contro la loro esistenza erano in parte metafisiche, fondate dunque, come tali, su terreno incerto, e in parte empiriche, e queste però provavano soltanto che nei casi in cui non poteva venire alla luce alcun inganno, casuale o provocato intenzionalmente, non doveva esserci nulla che avesse potuto agire sulla retina per via della riflessione di raggi luminosi, oppure sul timpano attraverso la vibrazione della luce. Ma ciò nega semplicemente la presenza di corpi, presenza che del resto nessuno avrebbe sostenuto, e la cui dimostrazione alla maniera fisica suddetta avrebbe anzi messo da parte la verità di un'apparizione di spiriti. Già nel concetto di uno spirito è infatti propriamente contenuto il fatto che la sua presenza ci si palesi per altre vie che non quella di un corpo. Quanto può sostenere un visionario, il quale comprenda rettamente se stesso e sappia esprimersi, è soltanto la presenza di un'immagine nel suo intelletto intuente, del tutto indistinguibile da ciò che per mediazione della luce e dei suoi occhi viene cagionato da corpi, e tuttavia senza che vi sia un'effettiva presenza di tali corpi; il che vale anche rispetto a ciò che acquista presenza acustica, rumori, suoni, voci, del tutto uguali a quelli prodotti nel suo orecchio con la vibrazione di corpi e dell'aria, e tuttavia senza la presenza o il movimento di tali corpi. Proprio qui sta la fonte del malinteso che passa attraverso tutto quanto si sia mai detto pro o contro le visioni di spiriti. La visione di spiriti si presenta cioè in pieno come un'apparizione di corpi: e tuttavia non è e non deve essere tale. Questa distinzione è difficile e richiede una conoscenza della materia, e dunque un sapere filosofico e fisiologico. Infatti tutto dipende dal comprendere che un effetto uguale a quello provocato da un corpo non presupponga necessariamente la presenza di un corpo.

Per prima cosa dobbiamo allora richiamare qui e tener presente di quanto segue ciò che ho già esposto più volte in modo dettagliato (in particolare nella mia trattazione del Principio di ragion sufficiente, § 21 e inoltre nello scritto Sulla vista e i colori, § 1, nella Teoria colorum, II ed., e nel Mondo come voi. e rappr., voi. I, § 4; voi. II, cap. 2), che cioè la nostra intuizione del mondo esterno non è meramente sensuale, ma innanzitutto intellettuale, ovvero, per usare un'espressione oggettiva, cerebrale. I sensi non danno mai nulla di più che una semplice sensazione nel loro organo, dunque un materiale in sé estremamente povero, da cui soltanto l'intelletto, applicando la legge di causalità da lui conosciuta a priori e le forme spazio e tempo che a priori dimorano in esso, costruisce questo mondo corporeo. Lo stimolo a questo atto intuitivo proviene certo, nello stato normale di veglia, dalla percezione dei sensi, poiché questa è l'effetto cui l'intelletto appone una causa. Ma perché non dovrebbe essere possibile che una volta tanto un'eccitazione proveniente da tutt'altra parte, cioè dall'interno, dall'organismo stesso, raggiunga il cervello e possa essere elaborata da questo, per via della sua peculiare funzione e in conformità al meccanismo di quest'ultima, allo stesso modo che nell'altro caso? A seguito di tale elaborazione però la differenza del materiale originario non sarebbe più riconoscibile, come nel chilo non è riconoscibile il cibo da cui quello si forma. In un eventuale caso effettivo di questa sorta sorgerebbe poi la questione, se anche la causa più remota del fenomeno così verificatosi sia mai da ricercare altrove che all'interno dell'organismo; oppure se essa, pur escludendo ogni percezione sensibile, possa ciò nonostante essere una causa esterna, la quale però in questo caso non potrebbe aver agito in modo fisico o corporeo. Un caso, quest'ultimo, per cui la questione sarebbe quale rapporto il dato fenomeno possa avere con la costituzione di una siffatta causa remota esterna, se cioè il fenomeno ne contenga degli indizi, o se addirittura l'essenza della causa risulti già espressa nel fenomeno. Anche qui perciò, come nel caso del mondo corporeo, verremmo riportati alla questione del rapporto tra fenomeno e cosa in sé. Ma questo è il punto di vista trascendentale da cui potrebbe forse seguire che all'apparizione di spiriti non inerisce né maggiore né minore idealità che all'apparizione corporea, la quale, come si sa, è sottoposta inevitabilmente all'idealismo, ed è dunque riconducibile alla cosa in sé, alla realtà vera, solo per vie traverse. Poiché dunque abbiamo riconosciuto la volontà come questa cosa in sé, ciò consente di supporre che forse una siffatta volontà è a fondamento, come delle apparizioni corporee, anche delle apparizioni di

spiriti. Tutte le spiegazioni date finora delle apparizioni di spiriti sono state spiritualistiche: e proprio come tali sono soggette alla critica di Kant, nella prima parte dei suoi Sogni di un visionario. Io tento qui una spiegazione idealistica.

Dopo questa introduzione, orientativa e anticipatrice delle ricerche che ora seguiranno, intraprendo il lento cammino che conviene loro. Vorrei solamente osservare che presupporrò come noto al lettore il dato di fatto cui saranno riferite. Per un verso infatti il mio compito non è quello di narrare e nemmeno di presentare dati di fatto, ma quello di darne una teoria; per altro verso dovrei scrivere un grosso volume se volessi ripetere tutte le storie di malattie magnetiche, visioni oniriche, apparizioni di spiriti e così via, che costituiscono la base e il materiale del nostro tema e sono già raccontate in molti libri. Devo dire infine che non assumerò alcun impegno di combattere lo scetticismo dell'ignoranza, i cui atteggiamenti saccenti perdono credibilità ogni giorno che passa e presto avranno corso soltanto in Inghilterra. Chi al giorno d'oggi mette in dubbio i dati di fatto del magnetismo animale e della chiaroveggenza ad esso legata, non è da chiamarsi un incredulo, bensì un ignorante. Oltre a ciò, devo però anche presupporre la conoscenza di almeno alcuni del gran numero di libri disponibili sulle apparizioni di spiriti, o comunque qualche notizia sul tema. Le stesse citazioni che rimandano a tali volumi saranno da me fornite solo qualora si tratti di dati speciali o di punti controversi. Del resto presuppongo nel mio lettore, che penso mi conosca già per altre vie, la disponibilità a credere che, se assumo con certezza qualcosa come effettivo, ciò mi sia noto da buone fonti, o per esperienza personale.

Innanzitutto ci si deve allora chiedere, se realmente possano prodursi nel nostro intelletto intuente, o cervello, immagini intuitive, perfettamente uguali e indistinguibili da quelle suscitate dalla presenza dei corpi che agiscono sui sensi esterni, senza che un tale influsso vi sia. Fortunatamente un fenomeno molto familiare ci toglie ogni dubbio al riguardo: il sogno.

Voler spacciare i sogni per un mero gioco di pensieri o di immagini della fantasia testimonia una mancanza di riflessione o di onestà: poiché essi sono ad evidenza specificatamente diversi da tali manifestazioni. Le immagini della fantasia sono deboli, fiacche, incomplete, unilaterali e così fuggevoli, che l'immagine di un assente si può a stento trattenere per alcuni secondi, e perfino il più vivace gioco di fantasia non regge il confronto con quella realtà evidente che il sogno ci presenta. La nostra facoltà rappresentativa supera di gran lunga, nel sogno, la nostra capacità

immaginativa; ogni oggetto intuitivo ha nel sogno una verità, una completezza, una universalità conseguente fin nei caratteri più casuali, allo stesso modo che nella realtà stessa, dal che la fantasia resta assolutamente distante; se solo potessimo scegliere l'oggetto dei nostri sogni, quella facoltà ci procurerebbe le visioni più meravigliose. È assolutamente falso il voler chiarire tutto ciò a partire dal fatto che le immagini della fantasia vengano indebolite e disturbate dalla contemporanea impressione derivante dal mondo reale esterno: anche nel più profondo silenzio della più oscura notte infatti, la fantasia non potrebbe produrre nulla che possa in qualche modo somigliare a quella obiettiva intuitività e corporeità del sogno. Inoltre le immagini della fantasia sono costantemente determinate da associazione di pensieri o da motivi e accompagnate dalla coscienza della loro arbitrarietà. Il sogno, al contrario, si presenta come un qualcosa di totalmente estraneo, che si impone, come il mondo esterno, senza H nostro intervento, e anzi contro la nostra volontà. Il fattore del tutto inaspettato degli avvenimenti del sogno, compresi i più insignificanti, vi imprime il sigillo dell'oggettività e della realtà. Tutti i suoi oggetti appaiono determinati e chiari, come la realtà, e questo non semplicemente in quanto sono riferiti a noi stessi, dunque in modo superficiale e unilaterale, o come se fossero dati in generale e per tratti essenziali, ma sono bensì realizzati con esattezza, perfino nei minimi e più casuali dettagli, sino alle circostanze secondarie che si incontrano per via e sono spesso d'ostacolo. Ogni corpo infatti getta un'ombra, ogni corpo cade esattamente con la gravità corrispondente al suo peso specifico, e ogni ostacolo deve prima essere rimosso, esattamente come nella realtà. L'elemento assolutamente obiettivo del sogno si manifesta inoltre nel fatto che le sue vicende risultano per lo più contrarie alla nostra aspettativa, spesso opposte al nostro desiderio, e suscitano addirittura in qualche caso il nostro stupore; nella circostanza che le persone che agiscono nel sogno si comportano con scandalosa mancanza di riguardi nei nostri confronti; e in generale nella autenticità drammatica assolutamente obiettiva dei caratteri e delle azioni, cosa che ha dato adito alla simpatica osservazione secondo cui, sognando, siamo tutti Shakespeare. Questa stessa onniscienza che è in noi infatti, la quale fa sì che nel sogno ogni corpo naturale operi esattamente secondo le sue proprietà essenziali, permette anche che ogni uomo agisca e parli in piena coerenza con il suo carattere. In conseguenza di tutto ciò l'illusione provocata dal sogno è talmente forte, che la realtà stessa che ci è d'innanzi al momento del risveglio deve spesso lottare e

impiegare tempo prima di riuscire a parlare, e convincerci dell'illusorietà di un sogno ormai svanito e semplicemente avvenuto. Anche relativamente al ricordo siamo talvolta in dubbio, rispetto ad eventi irrilevanti, se questi siano veramente accaduti oppure siano stati sognati; se al contrario uno dubita che qualcosa sia realmente accaduto o sia invece frutto di una sua invenzione, getta su di sé il sospetto di pazzia. Tutto questo comprova che il sogno è una funzione del tutto particolare del nostro cervello e che perciò si differenzia dalla semplice facoltà immaginativa e dal suo lavorìo. Anche Aristotele dice greco xxx (sommium quodammodo sensum est2, De somno et vigilia, cap. 2). Egli fa anche la sottile e giusta osservazione che pure nel sogno ci rappresentiamo le cose assenti con la fantasia. Dal che però si può arguire che se pure durante il sogno la fantasia è ancora disponibile, non costituisce però essa stessa il mezzo o organo del sogno.
D'altra parte il sogno ha una innegabile somiglianza con la pazzia. Ciò che infatti contraddistingue la coscienza sognante da quella sveglia è la mancanza di memoria, o piuttosto di una reminiscenza coerente e avveduta. Noi sogniamo di essere in situazioni e in rapporti strani, se non assurdi, senza che ci venga in mente di indagare le loro relazioni con quanto è assente e le cause del loro insorgere: compiamo azioni sconnesse poiché non abbiamo memoria di quanto vi si può opporre. Persone defunte da molto tempo figurano nei nostri sogni pur sempre vive, giacché nel sogno non riflettiamo sul fatto che sono morte. Spesso ci rivediamo nei rapporti che sussistevano nella nostra prima giovinezza, circondati dalle persone di allora, tutto come una volta; e il motivo è che tutti i cambiamenti e le trasformazioni intervenute da allora sono dimenticate. Sembra allora veramente che nel sogno, con l'attività di tutte le forze spirituali, soltanto la memoria non sia disponibile. Proprio su questo si basa la sua somiglianza con la pazzia, la quale, come ho avuto modo di mostrare {Mondo come volontà e rappresentazione, voi. I, § 36 e voi. II, cap. 32), va riportata essenzialmente ad un certo scompiglio nella facoltà di ricordare. Da questo punto di vista si può considerare il sogno come una breve follia, e la follia come un lungo sogno. In conclusione quindi l'intuizione della realtà presente è affatto completa e perfino minuziosa nel sogno, mentre il nostro orizzonte visivo è molto limitato, in quanto ciò che è assente spassato, anche frutto di finzione, penetra solo in modo blando nella coscienza.
Come ogni mutamento nel mondo reale può in generale sopravvenire solo in seguito ad un altro che lo precede come sua causa, così anche l'ingresso

di tutti i pensieri e le rappresentazioni nella nostra coscienza è in assoluto sottoposto al principio di ragione, per cui essi devono sempre essere provocati o da un'impressione esterna dei sensi, oppure da un pensiero anteriore ad essi, secondo le leggi dell'associazione (di cui tratto nel cap. 14 del II voi. della mia opera principale). Altrimenti non possono verificarsi. Anche i sogni allora, per quanto concerne il loro verificarsi, devono essere in qualche modo sottoposti al principio di ragione come al principio, valido senza eccezioni, della dipendenza e condizionatezza di un qualsiasi oggetto per noi sussistente. Solo che è molto difficile definire in che modo gli sia subordinato. L'elemento caratteristico del sogno infatti è la condizione ad esso essenziale del sonno, cioè di un annullamento della normale attività del cervello e dei sensi: solo quando tale attività è vacante può sopravvenire il sogno, allo stesso modo che le immagini della lanterna magica possono apparire solo dopo che si sia oscurata l'illuminazione della stanza. L'inizio, e dunque anche la materia del sogno, non è indotto da impressioni esterne prodotte sui sensi: singoli casi, in cui durante un leggero sopore suoni esterni e anche odori si introducono nel sensorio e influiscono sul sogno, sono particolari eccezioni, da cui ora prescindo. Molto notevole è semmai il fatto che i sogni non vengano provocati neanche dall'associazione di pensieri. Infatti essi o sorgono durante il sonno profondo, questo vero e proprio riposo del cervello, che abbiamo tutte le ragioni di ritenere completo, e pertanto completamente privo di coscienza, e in tal caso viene a cadere perfino la possibilità della associazione di pensieri; oppure affiorano nel passaggio dalla coscienza sveglia al sonno, cioè nell'addormentarsi: caso questo in cui i sogni non mancano mai del tutto e ci danno propriamente l'opportunità di acquisire il pieno convincimento che nessuna associazione di pensieri li colleghi alle rappresentazioni dello stato di veglia, di cui essi lasciano intatto il filo, per prendere il loro materiale e lo spunto da qualche altra parte, e da dove non lo sappiamo. Queste prime immagini oniriche in chi si addormenta sono in realtà, come si può facilmente osservare, sempre prive di un qualche nesso con i pensieri con i quali questi si è addormentato, e sono anzi così evidentemente eterogenee rispetto a quelli, da dare l'impressione che, tra tutte le cose del mondo, abbiano scelto di proposito proprio l'ultima cosa cui avremmo pensato. Chi riflette su tali questioni non può allora fare a meno di chiedersi come possano essere determinate la scelta e la natura di tali immagini. Esse hanno inoltre (come bene e giustamente osserva Burdach nel terzo volume della sua Fisiologia) il tratto distintivo di non

presentare alcun avvenimento conseguente, e per lo più di non farci entrare personalmente in veste di attori, come avviene negli altri sogni; sono, al contrario, uno spettacolo puramente obiettivo, composto di immagini isolate che emergono improvvisamente al momento di addormentarsi, oppure anche di avvenimenti molto semplici. Giacché spesso ci svegliamo subito di nuovo, possiamo convincerci pienamente del fatto che esse non somigliano mai lontanamente ai pensieri presenti ancora un attimo prima, e non hanno nemmeno la più lontana analogia o una relazione qualsiasi con essi, sorprendendoci piuttosto per il carattere del tutto inaspettato del loro contenuto, tanto estraneo al nostro precedente corso di pensieri quanto un oggetto della realtà, il quale nello stato di veglia solleciti improvvisamente, nel modo più casuale, la nostra percezione; ed è anzi spesso preso da così lontano e scelto in modo così cieco e strano, quasi fosse stato determinato da un sorteggio o un gioco a dadi. Il filo dunque, che il principio di ragione ci mette in mano, sembra essere qui tagliato ad entrambe le estremità, l'interna e l'esterna. Ma ciò non è possibile, né pensabile. Deve allora esservi necessariamente una qualche causa che produca e determini comunemente quelle figure del sogno, in modo che a partire da essa si possa chiarire con esattezza perché, ad esempio, si presenti a me, occupato fino all'attimo dell'assopimento in tutt'altri pensieri, un albero fiorito, lievemente mosso dal vento e null'altro; e un'altra volta invece una fantesca con un cesto sul capo, un'altra volta ancora una fila di soldati, e così via.

Poiché allora, nel formarsi dei sogni, sia al momento di addormentarsi, sia a sonno già iniziato, risulta bloccato al cervello, questa sede unica e organo di ogni rappresentazione, tanto lo stimolo dall'esterno, attraverso i sensi, quanto lo stimolo dall'interno, attraverso i pensieri; così non ci resta altra ipotesi che quella per cui il cervello riceve a quel fine uno stimolo puramente fisiologico dall'interno dell'organismo. A un simile influsso sono aperte due vie verso il cervello: la via dei nervi e quella dei vasi sanguigni. Durante il sonno, cioè durante l'interruzione di tutte le funzioni animali, la forza vitale si è completamente riversata nella vita organica, ed è lì impegnata, in uno stato di parziale attenuazione del respiro, del polso, del calore, e anche di quasi tutte le secrezioni, principalmente con una lenta riproduzione, il ristabilimento di quanto si è consumato, il risanamento delle ferite e la rimozione di ogni disordine verificatosi. Perciò il sonno è il lasso di tempo durante il quale, in ogni malattia, la vis naturae medicatrix procura quelle salutari crisi, in cui conquista la vittoria

decisiva sul male esistente, e dopo le quali il malato si sveglia alleggerito e lieto, con il sentimento sicuro della guarigione ormai prossima. Anche con i sani tuttavia si ha il medesimo effetto, soltanto in grado molto minore, in tutti i punti in cui si rivela necessario. Anche il sano ha dunque al risveglio la sensazione del ristabilimento e del rinnovamento: in particolare il cervello ha ricevuto nel sonno il suo nutrimento (cosa irrealizzabile in stato di veglia), dal che segue la ristabilita chiarezza della coscienza. Tutte queste operazioni stanno sotto la guida e il controllo del sistema nervoso plastico, cioè di tutti i grandi gangli o raccordi nervosi, i quali, collegati tra loro lungo tutto il tronco da fasci di nervi principali, costituiscono il sistema nervoso del gran simpatico, o sistema nervoso interno. Questo è del tutto separato e isolato dal sistema nervoso esterno, dunque dal cervello, in quanto si dedica esclusivamente a indirizzare i rapporti esterni e dispone quindi di un apparato nervoso orientato all'esterno e di rappresentazioni prodotte per il tramite di quest'ultimo. Accade così che, in condizioni normali, le sue operazioni non pervengano alla coscienza, non siano percepite. D'altro canto esso ha una connessione debole e mediata con il sistema cerebrale, attraverso una rete di nervi sottili e ramificati: per questa via, in stati di anormalità o addirittura di ferimento di parti interne, quell'isolamento viene in qualche misura spezzato, e tali stati si introducono nella coscienza sotto forma di dolore, in modo sordo o palese. In uno stato normale e sano, viceversa, solo un riflesso estremamente debole e diffuso raggiunge il sensorio per questa via, cioè dalle circostanze e dai moti della complicata e operosa officina della vita organica, e dal suo procedere lieve o affaticato. Ciò non è affatto percepito nella veglia, dove il cervello è pienamente impegnato nelle proprie operazioni, dunque nella recezione di impressioni esterne, nell'intuizione che queste motivano e nel pensare, ed esercita semmai al massimo un influsso segreto e inconsapevole, da cui sorgono quei cambiamenti di umore di cui non si riesce a render conto con ragioni obiettive.

Nell'addormentarsi tuttavia, quando le impressioni esterne cessano di agire e anche l'attività dei pensieri all'interno del sensorio scema pian piano, quelle deboli impressioni, che provengono mediatamente dal sistema nervoso interno della vita organica, diventano percepibili, allo stesso modo di ogni minima modificazione della circolazione sanguigna che si trasmetta ai vasi del cervello — come la candela inizia a far luce quando sopraggiunge il crepuscolo, o come di notte udiamo scorrere la fonte, che il rumore del giorno impediva di percepire. Impressioni troppo deboli per

poter agire sul cervello in stato di veglia e dunque attivo, possono provocare, quando è cessata del tutto la specifica attività del cervello, una lieve eccitazione delle sue singole parti e delle forze rappresentative di queste — così come un'arpa non entra in risonanza per un suono esterno quando suona essa stessa, mentre ciò accade nel caso stia appesa e inerte. Qui deve dunque stare la causa del formarsi e, per suo tramite, anche della totale e più prossima determinazione, di quelle figure di sogno
che affiorano al momento di addormentarsi, e allo stesso modo qui sta la causa di quei sogni dall'intreccio drammatico, che nascono dall'assoluta quiete mentale del sonno profondo, soltanto che per questi è richiesto uno stimolo dall'interno significativamente più forte, dal momento che essi sorgono quando il cervello è già in un profondo riposo e del tutto immerso nel proprio nutrimento. Proprio per questo del resto sono solo questi i sogni che in singoli casi molto rari assumono significato profetico o fatidico, come dice a ragione Orazio:post mediam noctem, cum somnia vera3.
Sotto questo profilo gli ultimi sogni mattutini si comportano come quelli che sorgono al momento di assopirsi, in quanto il cervello, riposato e sazio, è di nuovo facilmente eccitabile.
Sono allora quei deboli riflessi provenienti dall'officina della vita organica a penetrare nell'attività sensoriale del cervello, mentre sprofonda o è già preda dell'apatia, e a stimolarla debolmente, per vie insolite e da tutt'altra parte che nella veglia. Da tali riflessi dunque, essendo sbarrato l'accesso ad ogni altro stimolo, quell'attività deve prendere spunto e materiale per le sue figure oniriche, per quanto eterogenee queste possano essere anche rispetto a siffatte impressioni. Come infatti l'occhio può ricevere per via di scosse meccaniche o di convulsioni nervose interne impressioni di chiarore e di luminosità del tutto identiche a quelle provocate dalla luce esterna; come in qualche caso l'orecchio, a seguito di circostanze anormali al suo interno, ode suoni di ogni tipo; come il nervo olfattivo sente odori ben precisi senza alcuna causa esterna; come anche i nervi gustativi possono essere affetti in maniera analoga; come dunque tutti i nervi sensoriali possono essere eccitati nelle loro peculiari sensazioni così dall'interno come dall'esterno, allo stesso modo anche il cervello può venire determinato da stimoli provenienti dall'interno dell'organismo a compiere la sua funzione di intuire forme spaziali, laddove i fenomeni che nascono in questo modo non saranno affatto distinguibili da quelli prodotti negli organi di senso da impressioni suscitate da cause esterne. Allo stesso modo cioè che lo

stomaco trasforma in chimo tutto quanto è in grado di elaborare e gli intestini trasformano questo in chilo, nel quale nessun cibo originario è ormai riconoscibile, così anche il cervello reagisce a tutti gli stimoli che lo raggiungono, con il compiere la sua propria funzione. Questa consiste innanzitutto nell'abbozzare, secondo le tre dimensioni, immagini nello spazio (che è appunto la forma della sua intuizione), e poi nel mettere in movimento tali immagini nel tempo e sul filo conduttore della causalità, che sono parimenti le funzioni della sua peculiare attività. Il cervello infatti parla sempre unicamente la propria lingua, nella quale interpreta anche quelle deboli impressioni che gli giungono dall'interno, durante il sonno, proprio come quelle forti e determinate, che nella veglia, per via regolare, provengono dall'esterno: anche quelle deboli quindi gli forniscono materia per immagini del tutto uguali a quelle che sorgono per eccitamento dei sensi esterni, per quanto si possa a stento trovare una qualche somiglianza tra i due generi di impressioni indotte. La sua condotta si può in questo caso paragonare a quella di un sordo, che da alcune vocali giunte al suo orecchio costruisce un'intera frase, sia pure falsa; o anche alla condotta di un pazzo, il quale riporti una parola utilizzata per puro caso a sfrenate fantasie corrispondenti alla sua idea fissa. In ogni caso sono quei deboli riflessi di certi avvenimenti all'interno dell'organismo che, diffondendosi sino al cervello, danno adito ai suoi sogni: questi vengono dunque determinati più particolarmente dal genere di quelle impressioni, dal momento che ne mantengono come minimo lo spunto. I sogni allora, per quanto possano essere cosi completamente differenti da tali impressioni, tuttavia corrisponderanno ad esse in qualche misura, in modo analogico o quanto meno simbolico, e nel modo più preciso a quelle immagini che sono state in grado di eccitare il cervello durante il sonno profondo, poiché queste, come abbiamo già detto, devono essere considerevolmente più forti. Poiché inoltre queste interne vicissitudini della vita organica agiscono sul sensorio destinato all'interpretazione come un qualcosa di estraneo ed esterno, così le intuizioni sorte in esso in tale occasione saranno figure del tutto inaspettate e completamente eterogenee ed estranee rispetto al corso di pensieri presente fino ad un momento prima; cosa che abbiamo modo di osservare quando ci addormentiamo risvegliandoci poco dopo.

Tutta questa spiegazione non ci fa conoscere nulla di più se non la causa prossima dell'avvio del sogno, ovvero ciò che lo motiva, la quale deve influire anche sul suo contenuto, per quanto non possa che essere di per sé

così eterogenea ad esso, che la natura della loro parentela resta per noi un mistero. Ancora più enigmatico è il processo fisiologico all'interno del cervello stesso, processo in cui propriamente consiste il sognare. Il sonno è infatti il riposo del cervello, e invece il sogno una certa sua attività: di conseguenza perché non sorga contraddizione alcuna, dobbiamo chiarire quel riposo come solo relativo e questa attività come in qualche modo limitata e solo parziale. In che senso ciò accada, se sulla base delle parti del cervello o del grado del suo eccitamento, o ancora della natura del suo moto interno, e in qual modo si distingua propriamente dallo stato di veglia, tutto ciò ancora una volta non lo sappiamo. Non vi è alcuna forza spirituale che non entri in azione nel sogno; eppure il suo svolgimento, come anche la nostra condotta in esso, mostra spesso una straordinaria mancanza di giudizio, e allo stesso modo, come si è già detto, di memoria.
Rispetto al nostro tema principale resta fermo il fatto che abbiamo una facoltà di rappresentarci intuitivamente oggetti spaziali e di percepire e afferrare suoni e voci di ogni genere, e in entrambi i casi senza l'eccitazione esterna delle impressioni sensoriali, le quali invece forniscono il motivo, la materia o il fondamento empirico per la nostra intuizione nello stato di veglia, pur non essendo affatto identiche ad essa. Una tale intuizione infatti è assolutamente intellettuale, e non meramente sensibile, come ho già illustrato più volte, e come risulta dai principali passi sull'argomento riportati più sopra. Dobbiamo allora tener fermo a quel dato di fatto, libero da ogni dubbio, giacché esso è il fenomeno originario cui riferiamo tutti i nostri ulteriori chiarimenti che esporranno soltanto l'attività più allargata della suddetta facoltà. Per nominarla l'espressione più appropriata sarebbe quella scelta molto sensatamente dagli scozzesi — guidati dal giusto tatto che è frutto di esperienza diretta — per un particolare tipo di sua manifestazione o utilizzo. L'espressione è: «second sight», seconda vista. Infatti la facoltà di sognare qui considerata è in realtà una seconda capacità, non è cioè, come la prima facoltà intuitiva, mediata dai sensi esterni, mentre però i suoi oggetti, secondo il genere e la forma, sono i medesimi della prima. Dal che bisogna dedurre che tanto questa quanto quella sono una funzione del cervello. Quella denominazione scozzese sarebbe dunque la più adatta ad indicare l'intero genere dei fenomeni riguardanti il nostro tema e a riportarli ad un'unica facoltà fondamentale; poiché però i suoi inventori l'hanno utilizzata per designare una manifestazione particolarmente rara e singolare di quella facoltà, io non posso usarla, come vorrei, per designare l'intero genere delle

intuizioni, o, più esattamente, la facoltà soggettiva che in tutte si manifesta. Per quest'ultima non mi resta allora altra denominazione adeguata se non quella di organo del sogno, la quale indica l'intera modalità di intuizione qui discussa, attraverso la sua manifestazione a tutti più nota e familiare. Mi servirò pertanto di essa per designare l'esposta facoltà di intuire indipendentemente da un'impressione esterna che agisca sui sensi.

Gli oggetti che tale facoltà ci presenta nel comune sogno, siamo abituati a considerarli del tutto illusori, e questo perché essi svaniscono al risveglio. D'altro canto però non è sempre così, e in vista del nostro tema è molto importante imparare a conoscere le eccezioni a partire dalla propria esperienza, cosa che forse ognuno potrebbe fare, dedicando alla questione l'attenzione richiesta. Vi è cioè uno stato in cui noi in effetti dormiamo e sogniamo, e tuttavia sogniamo proprio soltanto la stessa realtà che ci circonda. Noi vediamo allora la nostra camera da letto, con tutto ciò che contiene, ci accorgiamo anche di eventuali persone che entrano, sappiamo che noi stessi siamo nel letto, tutto in modo esatto e preciso. E tuttavia noi dormiamo, con occhi ben chiusi. Noi sogniamo, solo che quanto sogniamo è vero e reale. La cosa non si presenta altrimenti se non come se il nostro cranio fosse divenuto trasparente, in modo tale che il mondo esterno giunga al cervello direttamente e immediatamente invece che per vie traverse e per la stretta porta dei sensi. È molto più difficile distinguere un siffatto stato da quello di veglia che non il comune sogno, dal momento che al risveglio non si verifica alcuna trasformazione dell'ambiente, ovvero nessun mutamento obiettivo. Ora, il risveglio è però l'unico criterio per distinguere tra veglia e sonno (vedi Mondo come voi. e rappr., voi. II, § 5, p. 19; 3a ed. pp. 19 segg.), ed esso viene qui soppresso nel suo lato principale e obiettivo. Al risveglio cioè da un sogno del tipo in questione, si verifica in noi soltanto un cambiamento soggettivo, consistente nel fatto che noi avvertiamo di punto in bianco una modificazione dell'organo della nostra percezione, che resta però solo minimamente osservabile, e non essendo accompagnata da alcun cambiamento obiettivo può facilmente restare inavvertita. Per questo la conoscenza di tali sogni che rappresentano la realtà sarà per lo più realizzata solo qualora vi si trovino mischiate figure non appartenenti alla realtà, che svaniscono al risveglio, o anche nel caso in cui un tale sogno si è alimentato di un potenziamento ancora maggiore, di cui parlerò subito. Il genere di sogno descritto è ciò che viene chiamato dormiveglia, non perché sia una condizione intermedia

tra sonno e veglia, ma perché può essere indicato come un divenire svegli nel sonno stesso. Io preferirei dunque denominarlo un sogno vero. Di fatto lo si può osservare per lo più soltanto al mattino presto e anche di sera, qualche tempo dopo l'addormentamento; ciò dipende però semplicemente dal fatto che solo quando il sonno non è profondo il risveglio può aver luogo piuttosto facilmente, così da lasciare dietro di sé un ricordo di quanto si è sognato. Certo questa attività onirica interviene molto più spesso durante il sonno profondo, secondo la regola per cui la sonnambula diventa tanto più chiaroveggente quanto più profondamente dorme: ma in questo caso non ne resta alcun ricordo. Il fatto che invece, quando il sogno interviene nel sonno leggero, ne abbiamo talvolta un ricordo, va spiegato con la circostanza che nello stesso sogno magnetico, quando sia molto leggero, un ricordo può, senza eccezioni, passare alla coscienza sveglia. Un esempio al riguardo lo si può trovare nell'«Archiv fùr tie-rischen Magnetismus» di Kieser, voi. Ili, fase. 2, p. 139. In conformità a ciò il ricordo di tali sogni veri immediatamente obbiettivi resta solo quando si verificano durante un sonno leggero, ad esempio quello del mattino, in cui possiamo risvegliarci subito dopo.

Questo genere di sogno inoltre, la cui particolarità consiste nel fatto che si sogna la realtà presente e prossima, riceve talvolta un incremento della sua natura enigmatica dall'ulteriore ampliarsi dell'orizzonte visivo del sognatore, così da oltrepassare la camera da letto, perché le tende delle finestre o le imposte cessano di essere ostacoli alla vista, ed è possibile allora percepire molto chiaramente quanto si trova dietro di esse: il cortile, il giardino o la strada con le case dirimpetto. La nostra sorpresa al riguardo diminuirà se pensiamo che qui non ha luogo una visione fisica, bensì un semplice sogno; e tuttavia è un sognare ciò che ora realmente esiste, è allora un sognare vero, un percepire attraverso l'organo del sogno, che come tale naturalmente non è legato alla condizione di un passaggio ininterrotto dei raggi luminosi. La stessa calotta cranica, come si è detto, era il primo muro divisorio da cui in primo luogo questo singolare genere di percezione era libero; se ora questa si incrementa ancora di più, neanche tende, porte e mura saranno per essa una barriera. Come tuttavia ciò possa verificarsi, è un profondo mistero: non sappiamo nulla di più se non che in questo caso si sogna il vero, ha cioè luogo una percezione attraverso l'organo del sogno. Così quindi si configura questo dato di fatto basilare per la nostra trattazione. Tutto quanto possiamo fare per chiarirlo, fin dove sia possibile, consiste innanzitutto nel riunire e ordinare secondo i livelli

appropriati tutti i fenomeni che si connettono ad esso, al fine di riconoscere la loro relazione reciproca e nella speranza di raggiungere un giorno in tal modo una sua conoscenza più ravvicinata.
Comunque, anche per chi manca di qualsiasi esperienza diretta al riguardo, la percezione descritta risulta avvalorata dal sonnambulismo spontaneo e autentico, o deambulazione notturna. Del tutto certa è la circostanza che coloro che vengono colti da questa mania dormono profondamente, e tuttavia percepiscono tutto ciò che si trova nelle immediate vicinanze, evitano ogni ostacolo, percorrono lunghi giri, si arrampicano sull'orlo di pericolosi precipizi e per i più stretti sentieri, compiono lunghi salti, senza mancare l'obiettivo; alcuni di loro eseguono durante il sonno, in modo esatto e preciso, persino gli affari domestici e quotidiani, mentre altri compongono e scrivono senza errori. Allo stesso modo anche sonnambuli colpiti artificialmente da sonno magnetico percepiscono il loro ambiente, e, qualora divengano chiaroveggenti, anche le cose più distanti. Inoltre anche la percezione che hanno certi morti apparenti di tutto ciò che accade intorno a loro, mentre giacciono immobili e incapaci di muovere le membra, sono senza dubbio di questo genere: anche loro sognano l'ambiente circostante, ne prendono cioè coscienza per altra via che non quella dei sensi. Ci si è molto sforzati di rintracciare un tale organo fisiologico, sede di una tale percezione, ma finora senza successo. È incontrovertibile il fatto che, quando la condizione di sonnambulismo si è instaurata pienamente, i sensi esterni abbiano del tutto interrotto le loro funzioni; giacché anche la più soggettiva di esse, la sensazione corporea, è sparita così totalmente, che durante il sonno magnetico si sono potute portare a termine le operazioni chirurgiche più dolorose, senza che il paziente tradisse la minima sensibilità al riguardo. Il cervello sembra essere in questo caso nello stato di sonno più profondo, cioè in totale inattività. Tutto questo, accanto a certe manifestazioni e dichiarazioni di sonnambuli, ha dato adito all'ipotesi che lo stato di sonnambulismo consista in un totale depotenziamento del cervello e nel raccogliersi della forza vitale nei nervi simpatici, i cui plessi maggiori, e specialmente il plexus solaris, sarebbero ora trasformati in un sensorio e dunque assumerebbero in via sostitutiva la funzione del cervello, esercitandola senza il sussidio di organi esterni di senso, e tuttavia in modo incomparabilmente più completo rispetto al cervello. Questa ipotesi, avanzata credo per la prima volta da Reil, non è senza verosimiglianza, e gode da sempre di grande considerazione. I suoi principali sostegni restano

le dichiarazioni di quasi tutti i sonnambuli chiaroveggenti, secondo cui la loro coscienza avrebbe sede nella cavità epigastrica, dove si formerebbe il loro pensiero e la percezione, come altrimenti avviene nella testa. La maggior parte di loro anzi fa comparire sull'epigastrio gli oggetti che intende osservare attentamente. Io ritengo però la cosa impossibile. Si osservi solo il plesso solare, questo cosiddetto cerehrum abdomìnale: com'è piccola la sua massa e come è estremamente semplice la sua struttura, consistente di anelli di sostanza nervosa e di alcuni leggeri rigonfiamenti! Se un tale organo fosse in grado di compiere le funzioni dell'intuire e del pensare, verrebbe a cadere la legge, accettata ovunque, per cui «natura nihil facit frustra». Infatti a cosa servirebbe allora la tanto preziosa quanto ben custodita massa del cervello, pesante per lo più tre libbre e in singoli casi oltre cinque libbre, con la struttura oltremodo artificiosa delle sue parti, la cui complicazione è talmente intricata, da rendere necessarie molte e disparate analisi e la loro frequente ripetizione, perché si possa in qualche misura comprendere il nesso della costruzione di questo organo, e ci si possa fare un'immagine sufficientemente chiara della sorprendente configurazione e connessione delle sue molte parti? In secondo luogo occorre considerare che i passi e i movimenti di un sonnambulo si adattano con la massima rapidità e precisione all'ambiente più vicino, da lui percepito unicamente attraverso l'organo del sogno, cosicché questi evita istantaneamente ogni ostacolo con estrema agilità e come nessun individuo sveglio sarebbe in grado di fare, e del pari, con la medesima destrezza, corre incontro ai suoi obiettivi del momento. Diciamo però a questo punto che i nervi motori hanno origine dal midollo spinale, il quale attraverso la medulla oblungata è collegato al cervelletto, regolatore dei movimenti, e questo a sua volta con il cervello, sede dei motivi, ovvero delle rappresentazioni; per cui è possibile che i movimenti si adattino con istantanea rapidità perfino alle percezioni più fuggevoli. Se però le rappresentazioni, che come motivi devono determinare i movimenti, fossero collocate nel plesso dei gangli addominali, al quale è possibile soltanto per vie traverse una difficile, debole e mediata comunicazione con il cervello — per cui noi nello stato di salute non avvertiamo nulla dell'intenso e incessantemente attivo operare e produrre della nostra vita organica —, come dovrebbero le rappresentazioni, che di lì prendono avvio, guidare con velocità fulminea, i pericolosi passi del sonnambulo *? Che d'altronde, sia detto di passaggio, il sonnambulo percorra senza errori e senza paura le strade più pericolose, come da sveglio non potrebbe mai,

si può spiegare grazie al fatto che il suo intelletto non è attivo in senso assoluto, ma solo parzialmente, cioè solo per quanto è richiesto dalla guida dei suoi passi. In questo modo la riflessione, e con essa ogni esitazione e indecisione, è eliminata. Infine, il seguente dato di fatto, citato da Treviranus (Fenomeni della vita organica, voi. 2, parte II, p. 117) e riportato da Pierquin, ci darà una certezza perfino fattiva della circostanza che per lo meno i sogni sono una funzione del cervello: «In una fanciulla, le cui ossa craniche erano state in parte rovinate da una carie ossea a tal punto da lasciare il cervello del tutto scoperto, questo si gonfiava ad ogni risveglio e si abbassava quando la fanciulla si addormentava. Durante il sonno tranquillo l'abbassamento era massimo. Nei sogni agitati il cervello risultava inturgidito». È evidente però che il sonnambulismo differisce dal sogno solo per il grado, e anche le sue percezioni si verificano per via dell'organo del sogno: si tratta, come abbiamo detto, di un immediato sogno del vero *.

Si potrebbe allora modificare l'ipotesi qui discussa con il ritenere che il plesso dei gangli addominali non divenga esso stesso il sensorio, bensì assuma semplicemente il ruolo della strumentazione esterna di un tale sensorio, ovvero degli organi di senso, in questo caso completamente depotenziati, e per conseguenza riceva dall'esterno impressioni che trasmette al cervello, il quale, elaborandole secondo la funzione che gli è propria, schematizzi e organizzi sulla loro base le figure del mondo esterno, come peraltro fa a partire dalle sensazioni degli organi di senso. Solo che anche qui si ripresenta la difficoltà della trasmissione fulminea delle impressioni da questo centro nervoso interno al cervello, che da esso è cosi nettamente isolato. Per di più il plesso solare è strutturalmente inadatto a farsi organo così della vista e dell'udito come del pensiero: è infatti del tutto isolato dall'impressione della luce a causa di uno spesso muro divisorio fatto di pelle, grasso, muscoli, peritoneo e intestini. Sebbene dunque la maggior parte dei sonnambuli dichiari (come è documentato in Helmont, nel passo più volte citato dell'Ortus medicinae, Lyon 1667; «Demens idea», § 12, p. 171) che la loro visione e il loro pensiero si svolgono nell'epigastrio, non possiamo senza mezzi termini accogliere tutto ciò come obiettivamente valido, tanto più che alcuni sonnambuli lo negano espressamente. Ad esempio la nota Auguste Mùller di Karlsruhe sostiene (nel resoconto a lei dedicato, pp. 53 segg.) di vedere non con la cavità epigastrica ma con gli occhi, nonostante ammetta che la maggior parte degli altri sonnambuli vede con la cavità epigastrica; inoltre

alla domanda: «anche la forza del pensiero può essere trapiantata nell'epigastrio?» risponde: «no, ma può esserlo la forza visiva e uditiva». A ciò corrisponde l'affermazione di un'altra sonnambula (in «Kiesers Archiv», voi. X, fase. 2, p. 154), la quale alla domanda: «pensi con tutto il cervello o soltanto con una parte di esso?» risponde: «con tutto il cervello, e mi stanco molto». Il vero risultato di tutte le dichiarazioni di sonnambuli sembra essere il fatto che il materiale e la sollecitazione all'attività intuitiva del loro cervello proviene non, come nello stato di veglia, dall'esterno e attraverso i sensi, bensì, come è stato più sopra chiarito rispetto ai sogni, dall'interno dell'organismo, diretto e guidato, come tutti sanno, dai grandi plessi del sistema nervoso simpatico, i quali rispetto all'attività nervosa sostituiscono e rappresentano l'intero organismo, eccezion fatta per il sistema cerebrale. Quelle dichiarazioni si possono allora paragonare al fatto che presumiamo di sentire nel piede il dolore che in realtà sentiamo soltanto nel cervello, dal momento che il dolore è eliminato non appena venga interrotto il collegamento nervoso al cervello. Prendono dunque un abbaglio i sonnambuli quando credono di vedere con la regione gastrica, o in rari casi ritengono perfino di esercitare tale funzione con le dita delle mani o dei piedi o con la punta del naso (cfr. ad es. il caso del ragazzo Arst, in «Kiesers Archiv», voi. Ili, fase. 2; e inoltre della sonnambula Koch, ibid., voi. X, fase. 3, pp. 8-21, e della ragazza in I. Kerner, Geschichte zweier Somnambulen, 1824, pp. 323-330, la quale però aggiunge: «il luogo di questa visione è il cervello, come nello stato di veglia»). Per quanto potenziata vogliamo infatti pensare la sensibilità nervosa di tali parti, una visione in senso proprio, che si verifichi cioè per mezzo di raggi luminosi, resta assolutamente impossibile in organi privi di qualsiasi apparato ottico, anche qualora non fossero ricoperti — il che però è proprio il caso presente — di spessi rivestimenti, e fossero invece accessibili alla luce. Non è infatti soltanto l'alta sensibilità della retina che consente di vedere, ma anche e in egual misura il tortuoso e complesso apparato ottico del globo oculare. La visione fisica richiede infatti innanzitutto una superficie sensibile alla luce, e poi anche che su di essa si riuniscano e si concentrino i raggi luminosi, dispersi all'esterno, attraverso la pupilla e i mezzi rifrangenti, trasparenti e in combinazioni infinitamente complicate, così da dare vita ad un'immagine — o meglio ad un'impressione nervosa perfettamente corrispondente ad un oggetto esterno — attraverso cui soltanto vengono inviati all'intelletto i dati sottili dai quali quest'ultimo, attraverso un processo intellettuale che rende

operante la legge di causalità, ricava un'intuizione nello spazio e nel tempo. Di contro, la cavità epigastrica e le punte delle dita potrebbero ricevere in ogni caso soltanto riflessi luminosi isolati, anche ammettendo che pelle, muscoli, ecc. fossero trasparenti; dal che deriva che vedere per loro tramite è altrettanto impossibile quanto fare un dagherrotipo in una camera oscura aperta e senza lente convergente. Una prova ulteriore che le pretese funzioni sensoriali di queste paradossali parti del corpo non sono propriamente tali, e che qui la visione non si verifica per via dell'azione fisica dei raggi luminosi, è fornita dalla circostanza per cui il menzionato ragazzo di Kieser leggeva con le dita dei piedi anche quando aveva indosso pesanti calze di lana, e con le dita delle mani solo quando lo volesse espressamente, andando altrimenti a tastoni qui e là per la stanza con le mani protese in avanti. La cosa è confermata dalle sue stesse dichiarazioni in merito a tali percezioni anormali {pp. cit., p. 128): «Egli non definiva mai tutto questo un vedere, e alla domanda su come facesse allora a sapere quanto accadeva, rispondeva piuttosto di saperlo giusto così, senz'altro, e che proprio lì era il fatto insolito». Proprio in questi termini una sonnambula, in «Kiesers Archiv», voi. VII, fase. 1, p. 52, descrive la sua percezione come «una visione che non è una visione, una visione immediata». Nella Geschichte der hellsehenden Auguste Mùller, Stuttgart 1818, ap. 36 si riporta: «Ella vede in modo perfettamente chiaro e riconosce tutte le persone e tutti gli oggetti nella più fitta oscurità, dove a noi sarebbe impossibile distinguere una mano davanti agli occhi». Lo stesso è documentato dalla dichiarazione di Kieser relativa all'udito dei sonnambuli (Telturismus, voi. II, p. 172, 1a ed.), secondo la quale dei fili di lana sono per loro ottimi conduttori di suoni, mentre, come tutti sanno, la lana è il peggiore conduttore acustico. Particolarmente istruttivo riguardo a questo punto è il seguente passo, tratto dal libro citato sulla Auguste Mùller: «È sorprendente, sebbene si possa osservare anche in altri sonnambuli, che ella non oda nulla di quanto viene detto tra le persone nella stanza, anche molto vicino a lei, se il discorso non le è rivolto direttamente; e viceversa comprende distintamente e replica ad ogni parola a lei rivolta, anche a voce molto bassa, perfino quando nella stanza parecchie persone parlano vivacemente tra loro. La stessa cosa accade quando si legge ad alta voce: se la persona che legge pensa a qualche altra cosa, diversa dalla lettura stessa, la persona non ode ciò che legge» (p. 40). A p. 89 leggiamo inoltre: «Il suo udito non è un sentire come di consueto attraverso l'orecchio, giacché questo lo si può anche tappare saldamente,

senza che ciò le impedisca di udire». Similmente nelle Mìttheilungen aus dem Schlafleben der Somnambule Auguste K. in Dresden, 1843, viene più volte riportato che essa talvolta udiva unicamente attraverso il palmo della mano, dunque ciò che veniva detto senza suono, con il semplice movimento delle labbra; a p. 32 essa stessa avverte che ciò non deve essere inteso come un udire in senso letterale.

Nel caso di sonnambuli di questo tipo non si può dunque parlare di percezioni sensibili nel vero senso della parola. Il loro percepire è piuttosto un sognare il vero, si verifica cioè in virtù dell'enigmatico organo del sogno. Il fatto che gli oggetti da percepire vengano posti sulla loro fronte, oppure sull'epigastrio, o che, nei singoli casi menzionati, la sonnambula volga verso di essi la punta delle dita distese, è solo un mezzo per dirigere l'organo del sogno verso questi oggetti attraverso il contatto con essi, dunque accade soltanto al fine di orientare decisamente l'attenzione verso di essi, ovvero, in linguaggio tecnico, per porla in rapporto più stretto con tali oggetti; per cui ella appunto li sogna, sente cioè non solo la loro visibilità, ma anche ciò che in loro è udibile, il loro linguaggio e perfino il loro odore; molti chiaroveggenti infatti dichiarano che tutti ì loro sensi sono trasferiti nell'epigastrio (Dupotet, Tratte complet du Magnétisme, pp. 449-452). Tutto questo si può di conseguenza considerare analogo all'uso delle mani nell'atto del magnetizzare, poiché queste, come tali, non agiscono propriamente in modo fisico: l'agente è invece la volontà del magnetizzatore, la quale però mantiene la sua direzione e decisione proprio con l'uso delle mani. Si può infatti arrivare a comprendere tutta l'azione del magnetizzatore, nei suoi svariati gesti, con e senza contatto, anche a distanza e attraverso muri divisori, solo in forza della conoscenza, attinta alla mia filosofia, per cui il corpo è del tutto identico alla volontà, non essendo nient'altro che l'immagine della volontà generantesi nel cervello. Che la visione dei sonnambuli non sia una visione nell'accezione comune, non sia cioè mediata fisicamente dalla luce, si può già dedurre dal fatto che essa, qualora si innalzi a chiaroveggenza, non è ostacolata neanche dai muri e giunge talvolta in terre lontane. Un particolare chiarimento di tale manifestazione ce lo dà l'autointuizione interiore che ha luogo ai più alti gradi di chiaroveggenza, per mezzo della quale quei sonnambuli percepiscono in modo chiaro ed esatto tutte le parti del loro organismo, sebbene manchino in tal caso del tutto le condizioni per la visione fisica, sia per l'assenza di qualsiasi luce, sia per i molti ostacoli che stanno tra le parti intuite e il cervello. Dal che allora possiamo dedurre di

che genere sia la percezione di tutti i sonnambuli, compresa quella rivolta lontano e all'esterno, e dunque di che genere sia in generale ogni intuizione avuta per mezzo dell'organo del sogno, e di qui ogni visione di oggetti esterni da parte di sonnambuli, ogni sogno, ogni visione nello stato di veglia, la seconda vista, l'apparizione corporea di assenti, in particolare di moribondi, ecc. La suddetta visione delle parti interne del proprio corpo infatti si verifica chiaramente soltanto ad opera di un'azione interna, probabilmente con la mediazione del sistema ganglionare, sul cervello, il quale, fedele alla sua natura, elabora queste impressioni interne allo stesso modo di quelle provenienti dall'esterno, riversando quasi una materia estranea nelle sue proprie forme abituali; da ciò nascono dunque siffatte intuizioni, non dissimili da quelle derivanti dalle impressioni sui sensi esterni, intuizioni che peraltro corrispondono alle cose intuite nella stessa misura e accezione delle altre. Per questo motivo qualunque visione che abbia luogo attraverso l'organo del sogno è l'attività della funzione intuente del cervello, sollecitata per via di impressioni interne invece che esterne, come generalmente avviene *. Che tale attività possa tuttavia avere realtà obiettiva e verità anche quando si riferisce a cose esterne o addirittura lontane, è un dato di fatto il cui chiarimento però potrebbe essere tentato soltanto per via metafisica, limitando cioè ogni individuazione e divisione al fenomeno, di contro alla cosa in sé; su questo torneremo. Ma il fatto che il collegamento dei sonnambuli con il mondo esterno sia in generale fondamentalmente diverso da quello di noi tutti nello stato di veglia, è dimostrato nel modo più chiaro dalla circostanza, spesso presente ai gradi più alti dell'altro stato, che la chiaroveggente, mentre i suoi sensi sono inaccessibili per ogni impressione, sente con i sensi del magnetizzatore; ad esempio starnutisce quando questi aspira una presa, assapora e riconosce con esattezza ciò che egli mangia, e ode persino la musica che risuona, in una stanza della casa distante da lei, di fronte al magnetizzatore («Kiesers Archiv», voi. I, fase. I, p. 117). Il processo fisiologico della percezione dei sonnambuli è un difficile enigma, per la cui soluzione una vera fisiologia del sogno sarebbe tuttavia il primo passo, cioè una conoscenza chiara e sicura di che genere sia l'attività del cervello nel sogno, in che cosa propriamente si distingua da quella dello stato di veglia — e, infine, da dove parta lo stimolo a tale attività e quindi anche la più diretta determinazione del suo corso. Rispetto alla complessiva attività intuitiva e razionale durante il sonno, si può fin qui ammettere con sicurezza soltanto questo: in primo luogo, che l'organo materiale di tale attività,

indipendentemente dalla relativa quiete del cervello, non possa tuttavia essere altro se non il cervello stesso, e in secondo luogo, che lo stimolo a tale intuizione del sogno debba originarsi dall'interno dell'organismo, giacché non può venire dall'esterno attraverso i sensi. Per quanto però concerne il giusto ed esatto rapporto, indiscutibile nel sonnambulismo, di quella intuizione del sogno e il mondo esterno, esso resta per noi un enigma, alla cui soluzione non metto però mano, riservandomi di dare qui di seguito alcuni chiarimenti generali in proposito. A fondamento della suddetta fisiologia del sogno, per chiarire cioè la nostra complessiva intuizione sognante, mi sono invece figurato la seguente ipotesi, che presenta ai miei occhi notevole verosimiglianza.

Giacché il cervello durante il sonno riceve lo stimolo all'intuizione di figure spaziali, nel modo summenzionato, dall'interno invece che dall'esterno, come nello stato di veglia, una tale azione su di esso deve allora avvenire seguendo una direzione opposta a quella consueta, che parte dai sensi. Di conseguenza anche la sua attività, dunque l'interna vibrazione o oscillazione delle sue fibre, prende una direzione opposta a quella solita, viene colta, per così dire, da un movimento antiperistaltico. Invece di procedere allora nella direzione delle impressioni sensibili, cioè dai nervi sensoriali all'interno del cervello, sarà ora eseguita nella direzione e nell'ordine inverso, e così talvolta da altre parti, in modo che adesso non la superficie inferiore del cervello debba avere la funzione di quella superiore, bensì forse la sostanza midollare bianca la funzione della sostanza corticale grigia e viceversa. Il cervello lavora pertanto adesso come in senso contrario. Di qui si chiarisce innanzitutto perché non trapassi nella veglia alcun ricordo dell'attività dei sonnambuli, poiché la veglia è condizionata da una vibrazione delle fibre cerebrali nella direzione inversa, vibrazione che cancella ogni traccia di attività precedente. A specifica riprova di questa ipotesi si potrebbe, di passaggio, riportare il dato di fatto, molto comune ma strano, che quando ci risvegliamo poco dopo il primo sonno, sopravviene spesso in noi un totale disorientamento spaziale, così che al momento siamo portati a vedere tutto al contrario, a immaginare cioè a sinistra quanto è a destra del letto, e davanti ciò che è dietro; e tutto ciò con una nettezza tale che nell'oscurità neanche la riflessione razionale riesce a convincerci che la relazione è inversa, né a dissipare quella falsa visione, tanto da rendere necessario a questo scopo il tatto. In particolare, con la nostra ipotesi si può chiarire quella vivezza così stupefacente dell'intuizione del sogno, quella apparente realtà e corposità

più sopra descritta di tutti gli oggetti percepiti nel sogno; e infatti lo stimolo — proveniente dall'interno dell'organismo a partire dal centro — dell'attività cerebrale, la quale segue una direzione opposta a quella consueta, penetra infine dappertutto, e si stende quindi fino ai nervi degli organi di senso, che stimolati ora dall'interno invece che dall'esterno, entrano in reale attività. Nel sogno abbiamo dunque vere sensazioni di luce, di colore, di suono, di odore e di gusto, solo che le abbiamo in mancanza di cause esterne che le sollecitino, semplicemente per uno stimolo interno, e a seguito di un'azione esercitata in senso contrario e in ordine temporale inverso. Dal che risulta chiarita quella corposità dei sogni, in virtù della quale questi si differenziano così nettamente dalle mere fantasie. L'immagine fantastica (nello stato di veglia) è sempre soltanto nel cervello: è infatti solo la reminiscenza, per quanto modificata, di una precedente stimolazione materiale, avvenuta attraverso i sensi, dell'attività intuitiva del cervello. La visione del sogno non sta invece meramente nel cervello, ma anche nei nervi sensoriali, ed è sorta per uno stimolo di questi, materiale, attivo al presente, proveniente dall'interno e in grado di giungere fino al cervello. Poiché infatti noi vediamo realmente nel sogno, è estremamente acuto e sottile, anzi profondamente pensato, quanto Apuleio fa dire a Caritè, quando questa è in procinto di cavare entrambi gli occhi a Trasillo che dorme: «vivo tibi morientur oculi, nec quidquam videbis, nisi dormiens»4 (Metam., Vili, p. 172, ed. Bip.). L'organo del sogno è pertanto la stessa cosa dell'organo della coscienza sveglia e dell'intuizione del mondo esterno, solo, per così dire, preso dall'altra estremità e utilizzato in ordine inverso, e i nervi sensoriali, che in entrambi espletano la loro funzione, possono essere attivati sia dalla loro estremità interna che da quella esterna, come del pari una sfera vuota di ferro può essere arroventata sia a partire dall'interno che dall'esterno. Poiché in tale procedimento i nervi sensoriali sono gli ultimi ad entrare in attività, può allora accadere, che quest'ultima sia appena iniziata e ancora in corso, quando il cervello già si sveglia, per cui scambia l'intuizione del sogno per quella normale. Appena svegli sentiremo allora dei suoni, ad esempio delle voci, dei colpi alla porta, delle fucilate, con una chiarezza e obiettività che eguaglia in tutto e per tutto la realtà, e crederemo allora che si tratti di suoni reali provenienti dall'esterno, dai quali anzi saremmo stati svegliati; oppure, in qualche caso meno frequente, vedremo anche figure fornite di completa realtà empirica; fatto, quest'ultimo, già ricordato da Aristotele, De insomniis, fine del cap. 3. L'organo del sogno qui descritto è dunque

ciò per cui, come abbiamo più sopra spiegato a sufficienza, hanno luogo l'intuizione del sonnambulismo, la chiaroveggenza, la seconda vista e le apparizioni di ogni genere.
Da queste considerazioni di natura fisiologica torno ora al fenomeno sopra descritto del sogno vero, il quale può sopravvenire già nel comune sonno notturno, dove viene confermato subito semplicemente dal risveglio, qualora, come per lo più avviene, sia immediato, si riferisca cioè all'ambiente presente e vicino, sebbene in casi più rari lo oltrepassi di poco, vada, in altre parole, al di là dei più vicini muri divisori. Questa estensione dell'orizzonte visivo può anche andare molto avanti, e non solo nello spazio ma perfino nel tempo. Ce ne danno la prova i sonnambuli chiaroveggenti, i quali nella fase di massimo potenziamento del loro stato, subito riportano nella loro percezione intuitiva di sogno qualsiasi luogo verso il quale vengano diretti, e possono raccontare esattamente gli avvenimenti che vi si verificano, e talvolta sono perfino in grado di annunciare in anticipo ciò che ancora non esiste affatto ed è ancora in grembo all'avvenire, e che giungerà a realizzarsi nel corso del tempo e attraverso innumerevoli cause intermedie, casualmente coincidenti. Ogni chiaroveggenza infatti, sia nel dormiveglia provocato artificialmente, sia in quello che sopravviene spontaneamente nei sonnambuli, ogni percezione, resa possibile in tale stato, di ciò che è nascosto, assente, lontano o addirittura futuro, non è nient'altro se non un sogno vero, i cui oggetti si presentano perciò all'intelletto in modo intuitivo e corporeo, come nei sogni comuni; ragione per la quale i sonnambuli parlano di una visione di siffatti oggetti. In questi fenomeni, come anche nella spontanea deambulazione notturna, abbiamo ormai una prova sicura che anche quella misteriosa intuizione, non condizionata da alcuna impressione esterna e resa familiare tramite il sogno, può stare in un rapporto di percezione con il mondo esterno reale, per quanto la connessione con quest'ultimo che dà vita a tale rapporto resti per noi un mistero. Ciò che distingue il comune sogno dalla chiaroveggenza, o in generale dal dormiveglia, è innanzitutto l'assenza di ogni rapporto con il mondo esterno, ovvero con la realtà; in secondo luogo il fatto che molto spesso un ricordo trapassa da questo allo stato di veglia, il che non accade nel caso del sonno dei sonnambuli. Entrambe queste proprietà potrebbero però ben essere in relazione e da ricondurre l'una all'altra. Anche il sogno comune infatti lascia un ricordo solo nel caso in cui ci risvegliamo di lì a poco. Tale ricordo dipende allora probabilmente solo dal fatto che il risveglio dal sonno naturale ha luogo

molto facilmente, essendo molto meno profondo del sonno dei sonnambuli, dal quale non è possibile risvegliarsi in modo immediato e repentino, bensì il ritorno alla coscienza sveglia è consentito soltanto grazie ad un passaggio lento e graduale. Il sonno dei sonnambuli è infatti solo un sonno incomparabilmente più profondo, più forte ed incisivo, più completo; in esso pertanto l'organo del sogno giunge allo sviluppo della sua piena capacità, e gli è così reso possibile un giusto rapportarsi al mondo esterno, cioè un continuo e coerente sogno vero. Forse questo ha luogo talvolta anche durante il comune sonno, ma solo quando esso è così profondo che non ci è possibile risvegliarci di colpo. Viceversa i sogni da cui ci risvegliamo sono quelli del sonno leggero: sono sorti, in fin dei conti, da cause meramente somatiche, appartenenti al nostro proprio organismo, dunque senza rapporto alcuno con il mondo esterno. Che vi siano tuttavia eccezioni al riguardo lo abbiamo già riconosciuto a proposito dei sogni che presentano i dintorni immediati del dormiente. Tuttavia, anche dei sogni che annunciano avvenimenti lontani e perfino futuri, si registra, in via eccezionale, un ricordo, il che dipende principalmente dalla circostanza che ci risvegliamo da questo sogno subito dopo. Per questo è stata accreditata in tutti i tempi e presso tutti i popoli la supposizione che vi siano sogni dal significato reale e obiettivo, e in tutta la storia antica i sogni vengono presi molto sul serio, al punto da giocare un ruolo significativo in quella stessa storia; tuttavia i sogni fatidici sono sempre stati ritenuti soltanto rare eccezioni, in mezzo all'innumerevole quantità di sogni vuoti, meramente illusori. In conformità a tutto questo già Omero parla (Od.,
XIX, 560) di due porte di accesso per i sogni, una di avorio, attraverso cui entrano quelli insignificanti, e una di corno, attraverso cui entrano quelli fatidici. Un anatomista potrebbe forse sentirsi tentato di accennare alla sostanza cerebrale bianca e grigia. Più spesso si rivelano profetici quei sogni che si riferiscono allo stato di salute di colui che sogna, e che per lo più preannunciano malattie e attacchi mortali (Fabius ha raccolto esempi al riguardo, De somniis, Amsterdam 1836, pp. 195 segg.); il che è analogo al fatto che i sonnambuli chiaroveggenti predicono nella maggior parte dei casi e con la massima sicurezza il decorso della loro propria malattia, delle sue crisi ecc. Accanto a ciò nei sogni vengono talvolta annunciati anche incidenti esterni, come incendi, esplosioni di polvere da sparo, naufragi, e in particolare casi di morte. Infine anche altre circostanze, talvolta piuttosto insignificanti, sono preannunciate in modo molto minuzioso nei

sogni di alcuni uomini, cosa di cui mi sono convinto io stesso, per un'esperienza inequivocabile. Voglio riportarla, poiché essa mette in luce al tempo stesso, nel modo più chiaro, la rìgida necessità di tutto ciò che accade, comprese le circostanze più casuali. Un mattino stavo scrivendo con notevole zelo una lunga — e per me molto importante — lettera di affari in inglese; quando ebbi terminato la terza pagina, afferrai il calamaio al posto della polvere assorbente e lo vuotai sopra la lettera: l'inchiostro cadde dal leggio sul pavimento, la fantesca accorsa al mio scampanellio portò un secchio d'acqua e sfregò con uno strofinaccio il pavimento, affinché non vi penetrassero macchie. Mentre lavorava mi disse: «Ho sognato questa notte di lavar via in questo punto macchie d'inchiostro dal pavimento». Al che io: «Non è possibile». E lei di rimando: «Sì, è vero. E appena sveglia l'ho raccontato all'altra ragazza che dorme con me». A questo punto arriva casualmente quest'altra fantesca, di circa diciassette anni, per chiamare quella che stava strofinando. Le vado incontro mentre entra e le chiedo: «Cosa ha sognato costei questa notte?». Risposta: «Non lo so». E io di nuovo: «Sì invece. Te lo ha pur raccontato quando si è svegliata», e la fantesca: «Ah sì, aveva sognato che avrebbe tolto in questo punto macchie d'inchiostro dal pavimento». Questa storia, la quale, giacché della sua esatta veridicità rispondo di persona, dissipa ogni dubbio sui sogni teorematici, non è meno singolare per il fatto che quanto era stato in precedenza sognato fu poi l'effetto di un'azione che si potrebbe chiamare involontaria, avendola io compiuta del tutto contro la mia intenzione, ed essendo essa dipesa da un piccolissimo errore di presa della mia mano; e tuttavia tale azione era predeterminata in modo così rigidamente necessario e inevitabile che il suo effetto era presente come sogno, parecchie ore prima, nella coscienza di un altra persona. Qui è evidente nel modo più chiaro la verità del mio principio per cui tutto ciò che accade, accade necessariamente {I due problemi fondamentali dell'etica, p. 62; 2a ed. p. 60). Al fine di riportare i sogni profetici alla loro causa prossima, ci si offre la circostanza che né del sonnambulismo naturale, né di quello magnetico, con gli avvenimenti ad esso connessi, resta come noto alcun ricordo nella coscienza sveglia, mentre talvolta un siffatto ricordo trapassa invece nei sogni del sonno comune e naturale, di cui ci si rammenta dopo, da svegli. Il sogno diventa così l'elemento di connessione, il ponte, tra la coscienza del sonnambulismo e quella della veglia. Conformemente a ciò, dobbiamo allora ascrivere i sogni profetici innanzitutto a questo fatto: che nel sonno profondo l'attività del sogno cresce fino a raggiungere una

chiaroveggenza sonnambulica; dal momento che però da sogni di questo genere non ci si sveglia, di regola, subito dopo, e quindi non se ne ha alcun ricordo, i sogni cosiddetti teorematici, che fanno eccezione con il dare immediatamente e sensu proprio forma anticipata a ciò che è da venire, sono i più rari in assoluto. Mentre invece nel caso in cui il contenuto di un sogno di questo genere sia molto vicino a colui che sogna, questi sarà più spesso in grado di serbarne un ricordo assumendolo dall'altra parte, nel sogno del sonno leggero, da cui gli è possibile svegliarsi poco dopo; il che però non può avvenire senza mediazione alcuna, bensì attraverso la traduzione del contenuto in un'allegoria, e così, nascosto nella veste di quest'ultima, il sogno originario, profetico, giunge alla coscienza sveglia, dove poi necessita ancora di un'interpretazione che lo chiarisca. Questo è dunque l'altro genere, il più frequente, dei sogni fatidici, quello allegorico. I due generi sono già stati distinti da Artemidoro nel suo Oneirocriticon, il più antico libro sui sogni, e il primo genere è chiamato teorematico già in questa sede. La tendenza in nessun modo casuale o indotta, bensì naturale per l'uomo, ad almanaccare sul significato dei sogni fatti, si basa sulla coscienza della costante possibilità del processo sopra descritto. Da tale tendenza, nel caso venga curata e perfezionata metodicamente, sorge l'oniromantica. Solo che alla nostra descrizione questa aggiunge la presupposizione che gli avvenimenti di un sogno abbiano un significato stabile e valido una volta per tutte, e che perciò sia possibile farne un lessico. Ma le cose non stanno così, e l'allegoria è piuttosto adeguata a quanto ogni volta è oggetto e soggetto proprio e individuale del sogno teorematico che sta a fondamento del sogno allegorico. Ragione per cui l'interpretazione dei sogni fatidici allegorici risulta per lo più talmente difficile, che nella maggior parte dei casi li comprendiamo solo dopo che la previsione si è concretizzata, e dobbiamo allora ammirare l'astuzia demoniaca e assolutamente singolare — altrimenti del tutto estranea a chi sogna — dell'ingegno con cui l'allegoria è stata costruita e realizzata; e la circostanza per cui conserviamo memoria di questi sogni fino a quel momento va però attribuita al fatto che essi si imprimono più profondamente di tutti gli altri per via della loro eccellente intuitività, o meglio della loro corposità. A dire il vero saranno utili all'arte della interpretazione dei sogni anche esercizio ed esperienza. Potremo tuttavia conoscere veramente la «simbolistica del sogno» non grazie al noto libro di Schubert, di cui soltanto il titolo vale qualcosa, bensì al vecchio Artemidoro, soprattutto ai suoi due ultimi libri, dove ci fa capire con

centinaia di esempi la modalità, il metodo e lo spirito, di cui si serve la nostra onniscienza onirica, per insegnare qualcosa, se possibile, alla nostra ignoranza della veglia. Ciò infatti si può apprendere molto meglio dai suoi esempi che da principi o regole predeterminati. Anche Shakespeare colse il suddetto spirito ingegnoso della cosa, come è chiaro nell'Enrico VI, parte II, atto III, scena 2, dove, alla notizia del tutto inattesa dell'improvvisa morte del duca di Gloucester, il cardinale Beaufort, un furfante che sa benissimo cosa è successo, esclama: «Imperscrutabile giudizio divino! Ho sognato questa notte che il duca era muto e non poteva proferire parola» *. Può essere opportuno a questo punto inserire un'importante osservazione: il rapporto sopra esposto tra il sogno teorematico e quello fatidico allegorico che lo riproduce, lo ritroviamo con precisione nei responsi degli antichi oracoli greci. Anche questi infatti, proprio come i sogni fatidici, danno ben di rado il loro responso direttamente e sensu proprio, e lo celano piuttosto in un'allegoria che ha bisogno di interpretazione, e che anzi viene spesso compresa solo dopo che l'oracolo si è realizzato, non diversamente da quanto si verifica con i sogni allegorici. Tra le innumerevoli testimonianze cito qui, solo per rimarcare la cosa, che per esempio in Erodoto, III, 57, il responso oracolare della Pizia mette in guardia i Sifni dalla schiera lignea e dal rosso araldo, con il che si intendeva una nave samia dipinta in rosso con a bordo un messaggero. Ma i Sifni non compresero la cosa, né sul momento, né quando giunse la nave, bensì solo più tardi. Inoltre nel IV libro, cap. 163, l'oracolo della Pizia avverte il re Arcesilao di Cirene che quando avesse trovato la fornace piena di anfore, non avrebbe dovuto bruciarle, ma scacciarle. Solo però dopo che questi aveva dato fuoco ad una torre, e con essa ai ribelli che vi si erano rifugiati, comprese il senso dell'oracolo, e si spaventò. I molti casi di questo genere indicano chiaramente come alla base dei responsi dell'oracolo delfico vi fossero sogni fatidici provocati artificialmente, e che questi potevano talvolta essere potenziati fino alla più distinta chiaroveggenza. Che in questo caso seguisse un responso diretto, eloquente cioè sensu proprio, è testimoniato dalla storia di Creso (Erodoto, I, 47, 48), il quale mise alla prova la Pizia facendole domandare dai suoi emissari che cosa egli stesse facendo in quel momento nella Lidia, lontano da lei e cento giorni dopo che quelli erano partiti. Al che la Pizia rispose con grande esattezza ciò che nessuno sapeva all'infuori del re: che questi con le sue proprie mani cuoceva insieme carne di tartaruga e di montone in un paiolo di bronzo, dal coperchio anch'esso di bronzo. L'origine suddetta dei responsi oracolari

della Pizia è confermata dal fatto che ella veniva consultata in merito a questioni mediche, in ragione di mali fisici — un esempio ci è fornito da Erodoto, IV, 155.
In base a quanto è stato detto i sogni fatidici teorematici costituiscono il grado più elevato e più raro della profezia nel sonno naturale, i sogni allegorici il grado secondario, minore. A questi si collega inoltre, come conseguenza ultima e più debole proveniente dalla medesima origine, la semplice premonizione, il presentimento. Questo è di natura più spesso triste che lieta, poiché del resto nella vita vi è più afflizione che gioia. Un umore tetro, un'ansiosa attesa dell'avvenire, si è impossessata di noi dopo il sonno, senza che ve ne sia alcun motivo. Conformemente alla precedente esposizione, ciò si spiega per il fatto che quella traduzione del sogno teorematico, vero — che si presenta nel sonno profondo e annuncia sciagure —, in un sogno allegorico del sonno leggero, non è riuscita, dunque nulla del primo sogno è restato nella coscienza, se non la sua impressione sull'animo, cioè sulla volontà stessa, questo autentico ed estremo nucleo dell'uomo. Questa impressione riecheggia dunque come presentimento profetico, come un'oscura premonizione. Qualche volta però tale presentimento ci domina solo quando si verificano nella realtà le prime circostanze connesse con la sventura vista nel sogno teorematico, ad esempio quando qualcuno è in procinto di salire sulla nave che deve affondare, o quando si avvicina alla polveriera che deve esplodere. Alcuni si sono salvati prestando attenzione alla angosciosa premonizione sorta improvvisamente, all'intima angoscia sopravvenuta in loro. Dobbiamo spiegare il fatto a partire da questo: che del sogno teorematico, sebbene dimenticato, è rimasta una debole reminiscenza, un oscuro ricordo, il quale non può giungere a chiara coscienza, eppure una sua traccia viene rinfrescata dalla visione, nella realtà, proprio di quelle cose che nel sogno dimenticato avevano avuto su di noi un effetto così terribile. Di questo genere era anche il daìmonìon di Socrate, quell'interna voce di avvertimento, che, appena questi volesse decidersi ad intraprendere qualcosa di dannoso, lo distoglieva dall'intento, ma sempre sconsigliandolo, mai spingendolo a qualcosa. Una attestazione immediata di questa teoria delle premonizioni è possibile soltanto grazie al sonnambulismo magnetico, quello che rivela i segreti del sonno. La troviamo dunque nella nota Geschichte der Auguste Mùller von Karlsruhe, p. 78. «Il quindici dicembre la sonnambula si accorse, durante il suo sonno (magnetico) notturno, di un avvenimento spiacevole che la

riguardava, il che la prostrò molto. Subito osservò che nel giorno successivo sarebbe stata ansiosa e oppressa, senza sapere il perché». Un'altra conferma alla cosa è procurata, nella Veggente di Prevorst (la ed., voi. 2, p. 73; 3a ed., p. 325), dall'impressione che, secondo il racconto, certi versi poetici che si riferivano a vicende svoltesi nello stato di sonnambulismo esercitavano in stato di veglia sulla veggente ignara di tutto. Anche nel Tellurismus di Kieser, § 271, si trovano situazioni che gettano luce su questo punto. In considerazione di tutto quanto detto in precedenza, è molto importante cogliere e tener ferma la seguente verità fondamentale. Il sogno magnetico è solo un'intensificazione di quello naturale; o se si vuole, un suo potenziamento: è un sonno imparagonabilmente più profondo. Rispetto a questo la chiaroveggenza è solo un incremento del sogno, è un costante sogno vero, che però in questo caso è guidato dall'esterno, e può essere diretto dove si vuole. In terzo luogo l'effetto immediatamente benefico del magnetismo rivelatosi in così tanti casi di malattia, non è altro che una intensificazione della naturale forza ri-sanatrice del sonno. Si tratta davvero della autentica e grande panacea, e questo perché soprattutto per suo tramite la forza vitale, dispensata dalle funzioni ammali, si libera in pieno, per presentarsi con tutta la sua potenza come vis medicatrìx, e in questa veste rimettere a posto ogni disordine propagatosi nell'organismo; motivo per cui anche l'assoluta mancanza di sonno impedisce qualunque guarigione. Ma allora il sonno magnetico, incomparabilmente profondo, realizza tutto questo in grado molto maggiore, e quindi anch'esso, quando per rimuovere gravi malattie, già cronicizzate, si manifesta spontaneamente, dura talvolta diversi giorni, come ad esempio nel caso reso pubblico del conte Szapàry (Ein Wort ùber anim. Magn., Lipsia 1840). In Russia una volta una sonnambula tisica pretese dal suo medico che la mettesse per nove giorni in stato di morte apparente: durante questo lasso di tempo i suoi polmoni godettero di un riposo assoluto e così guarirono, finché la paziente si svegliò perfettamente guarita. Dal momento però che l'essenza del sonno consiste nell'inattività del sistema cerebrale e perfino il giovamento che arreca si origina dal fatto che ora tale sistema non impegna né logora alcuna forza vitale con la sua vita animale, potendo così questa dedicarsi interamente alla vita organica, potrebbe allora sembrare, in contraddizione con il suo scopo principale, che proprio nel sonno magnetico faccia talvolta il suo ingresso una forza conoscitiva spinta all'eccesso, che secondo la sua natura deve invece essere, in qualche modo, una attività del cervello. Tuttavia dobbiamo in

primo luogo tener presente che un caso siffatto costituisce solo una rara eccezione. Su venti malati comunemente sottoposti ad azione magnetica soltanto uno diventa sonnambulo, cioè percepisce e parla nel sonno, e su cinque sonnambuli a stento uno diventa chiaroveggente (cfr. Deleuze, Hist. crìt. du magn., Paris 1813, voi. I, p. 138). Quando il magnetismo apporta giovamento senza addormentare, ciò accade semplicemente per il fatto che esso risveglia la forza risanatrice della natura e la orienta verso la parte sofferente. Ma il suo effetto è peraltro innanzitutto un sonno molto profondo, senza sogni, che depotenzia invero il sistema cerebrale, di modo che né impressioni dei sensi né ferimenti vengono in un modo qualsiasi percepiti, ed è stato per questo utilizzato nel modo più efficace in operazioni chirurgiche, funzione nella quale è stato però soppiantato dal cloroformio. Alla chiaroveggenza, il cui preludio è costituito dal sonnambulismo, o dal sonniloquio, la natura consente di arrivare solo qualora la sua forza risanatrice ciecamente attiva non giunge a rimuovere la malattia e necessita invece di aiuto dall'esterno, il quale dunque, nello stato di chiaroveggenza, viene prescritto esattamente dallo stesso paziente. Essa quindi produce la chiaroveggenza allo scopo dell'autoprescrizione: infatti «natura nihil fa-cit frustra». Per questo il suo procedimento è analogo (e affine) a quello che la natura ha seguito nel complesso dalla prima creazione di esseri, allorché passò dal regno vegetale a quello animale; per le piante infatti era ancora sufficiente il movimento per semplice impulso, mentre bisogni più specifici e complicati, i cui oggetti richiedevano di essere ricercati, scelti, o anche sopraffatti e addirittura raggirati, resero necessario il movimento per motivi, e di qui la conoscenza, variamente graduata, la quale costituisce di conseguenza il carattere proprio dell'animalità, ciò che appartiene agli animali non casualmente ma essenzialmente, dunque ciò che necessariamente pensiamo nel concetto di animale. A questo proposito rimando alla mia opera principale, voi. I, p. 170 e segg. (3a ed. p. 178 e segg.), e inoltre alla mia Etica, p. 33 (2a ed. p. 32) e alla Volontà nella natura, p. 54 e segg., e 70-78 (3a ed. p. 48 e segg. e 69-75). Nell'uno come nell'altro caso dunque la natura si accende una luce, così da poter cercare e procurarsi l'aiuto che l'organismo richiede dall'esterno. La guida procurata dal dono della visione, una volta sviluppato, dei sonnambuli rispetto ad altre cose che non al proprio stato di salute, rappresenta soltanto un utilizzo accidentale, propriamente un suo abuso. Questo è anche il caso, qualora si susciti in modo arbitrario sonnambulismo e chiaroveggenza attraverso un prolungato

magnetizzare contro l'intenzione della natura. Laddove viceversa questi vengono realmente richiesti, la natura li fornisce dopo un breve magnetizzare, e talvolta persino come sonnambulismo spontaneo. Si manifestano allora, come è già stato detto, come un sogno vero, prima solo dell'ambiente immediatamente circostante, poi in un cerchio più vasto e così via, finché esso, ai massimi gradi di chiaroveggenza, è in grado di raggiungere tutto quanto accade sulla terra, con il solo orientare su di esso l'attenzione, e di penetrare perfino, in qualche caso, nel futuro. A questi differenti livelli tale facoltà tiene dietro alla diagnosi patologica e alla prescrizione terapeutica, innanzitutto per sé e, con abuso, per altri.

Anche nel sonnambulismo in senso proprio e originario, cioè nella deambulazione notturna patologica, si produce un tale sogno vero, sebbene in questo caso soltanto per l'utilizzo immediato, dunque tale da estendersi solo all'ambiente più prossimo, perché già così viene raggiunto, in siffatta evenienza, lo scopo della natura. In tale stato infatti la forza vitale non ha sospeso, come vis medicatrix, la vita animale, come nel sonno magnetico, nel sonnambulismo spontaneo e nella catalessi, per applicare tutto il suo potere alla vita organica e per poter eliminare i disordini ivi diffusi, bensì compare ora, per via di un disturbo patologico cui va soggetta in modo particolare l'età della pubertà, come un eccesso straordinario di irritabilità, di cui appunto la natura cerca di disfarsi, il che accade notoriamente attraverso il camminare, il lavorare, l'arrampicarsi, fino alle situazioni più rischiose e ai più pericolosi salti, e tutto durante il sonno. In tale circostanza infatti la natura provoca nel contempo, a guardia di quei passi così pericolosi, quell'enigmatico sogno vero, il quale però si estende qui solamente nell'ambiente immediatamente circostante, dal momento che ciò basta a prevenire gli incidenti che una irritabilità senza freni, che operasse ciecamente, non potrebbe che provocare. Lo stesso sogno vero ha quindi ora soltanto lo scopo negativo di evitare danni, mentre nella chiaroveggenza ha lo scopo positivo di reperire aiuto dall'esterno: di qui la grossa differenza nell'estensione dell'orizzonte visivo.

**** Rispetto all'ipotesi di cui stiamo discutendo è comunque degno di nota il fatto che i Settanta chiamano comunemente i veggenti e gli indovini greco xxx, specialmente la strega di Endor — sia che ciò si verifichi sulla base dell'originale ebraico, o conformemente ai concetti e alle espressioni allora dominanti ad Alessandria. Evidentemente la strega di Endsor è una clairvoyante, e proprio questo si intende con greco xxx. Saul vede e parla con Samuele non di persona, ma con la mediazione della donna: questa descrive a Saul l'aspetto di Samuele. (Cfr. DELEUZE, De la prévision, pp. 147-148).***

**** Che spesso sognando ci affatichiamo invano a gridare o ad agitare le membra, deve dipendere dal fatto che il sogno, come situazione di semplice rappresentazione, è unicamente un'attività del cervello, che non si estende al cervelletto; quest'ultimo resta pertanto del tutto inattivo, nell'irrigidimento del sonno, e non può attendere al suo compito di agire sulla meditila come regolatore del movimento delle membra. Per questo motivo i comandi più urgenti del cervello non vengono eseguiti, dal che insorge un senso di inquietudine. Ma se il cervello spezza l'isolamento e si appropria del cervelletto, vien fuori allora il sonnambulismo.* Secondo la descrizione dei medici, la catalessi consiste in una paralisi dei nervi motori, mentre il sonnambulismo lo sarebbe dei nervi sensoriali: questi sono sostituiti dall'organo del sogno.* I sogni veri allegorici del sindaco Textor ce li racconta Goethe: Aus meinem Leben, libro I, pp. 15 segg.***

Per quanto misterioso sia l'effetto del magnetizzare, è però altrettanto chiaro che esso consiste in primo luogo nel regolare le funzioni animali, giacché la forza vitale viene allontanata dal cervello, mero ospite o parassita dell'organismo, o piuttosto risospinta verso la vita organica come alla propria funzione primitiva, poiché ora la sua presenza indivisa e la sua efficacia è richiesta come vis medìcatrìx. All'interno del sistema nervoso, ovvero della sede esclusiva di ogni e qualsivoglia vita sensibile, la vita organica viene tuttavia rappresentata dalle guide e dai reggitori delle sue funzioni, dunque dai nervi simpatici e dai suoi gangli. In tal modo si può considerare il processo anche come un risospingere la forza vitale dal cervello al sistema nervoso, e si può anche intendere entrambi i poli come in generale contrapposti uno all'altro, cioè il cervello, con gli organi del movimento ad esso subordinati, come il polo positivo e cosciente, e i nervi simpatici con i loro plessi gangliari come il polo negativo e inconscio. In questo senso si può sostenere la seguente ipotesi sull'andamento del magnetizzare. Vi è un'azione del polo cerebrale (cioè del polo nervoso esterno) del magnetizzatore sull'omonimo polo del paziente, il quale opera secondo le leggi generali della polarità, con repulsione nei confronti di quello, cosicché la forza nervosa risulta risospinta all'altro polo del sistema nervoso, quello interno, al sistema quindi dei plessi addominali. Per questo motivo gli uomini, in cui prevale il polo cerebrale, sono più idonei a magnetizzare; di contro le donne, in cui predomina il sistema ganglio-nare, sono più portate ad essere magnetizzate e a subirne gli effetti. Se fosse possibile che il sistema gan-glionare femminile potesse agire su quello maschile in modo altrettanto repulsivo, dovrebbe allora sorgere, nel corso del processo inverso, un genio transitorio, una vita cerebrale eccezionalmente accresciuta. Ciò non è attuabile perché il sistema gangliona-re non ha la facoltà di operare all'esterno. Si può invece ben considerare come un magnetizzare per attrazione, attraverso l'azione reciproca di poli eterogenei, il baquet5: qui i nervi simpatici di tutti i pazienti seduti in circolo, nervi posti in comunicazione per mezzo di aste di ferro dirette all'epigastrio e fili di lana, attirerebbero a sé il singolo polo cerebrale di ognuno di loro, con forza unificata e accresciuta dalla massa inorganica del baquet, e depoten-zierebbero così la vita animale, facendola sprofondare nel sonno magnetico di tutti — così come fa il loto, che di sera si immerge nell'alta marea. Ciò trova riscontro anche nel fatto che qualora si siano poste le guide del baquet in corrispondenza della testa

invece che dell'epigastrio, la conseguenza è stata una violenta congestione e mal di testa (Kieser, Tellurism., la ed., voi. I, p. 439). Il fatto che nel baquet di siderite dei semplici metalli, non magnetizzati, esercitino la medesima forza, sembra essere dovuto alla circostanza che il metallo costituisce il livello più semplice, più originario e basso dell'obiettivazione della volontà, e perciò in opposizione proprio con il cervello, che è lo sviluppo massimo di tale obiettivazione; è dunque il più lontano da quello, e oltre a ciò presenta la più grande massa nel minimo spazio. In tal modo richiama la volontà al suo carattere originario ed è affine al sistema ganglionare così come viceversa la luce è affine al cervello: questa la ragione per cui i sonnambuli evitano il contatto dei metalli con gli organi del polo cosciente. La sensazione del metallo e dell'acqua in coloro che si trovano così disposti attorno al baquet trova pertanto in questo la sua spiegazione. Se nel baquet comune, magnetizzato, l'elemento agente sono i sistemi ganglionari, collegati ad esso, di tutti i pazienti riuniti intorno, sistemi che attraggono con forze unificate i poli cerebrali, la cosa può anche portare ad una spiegazione del contagio del sonnambulismo in generale, come anche del fenomeno, ad esso imparentato, della comunicazione dell'attività immediata della seconda vista attraverso il contatto reciproco di chi ne è dotato e della trasmissione, quindi della comunione, delle visioni in generale.

Ma se ci si volesse concedere un uso ancora più ardito dell'ipotesi sopra espressa come base delle leggi di polarità, riguardo all'andamento della magnetizzazione attiva, si potrebbe, sia pure in modo ancora soltanto schematico, derivare da ciò come nei massimi gradi di sonnambulismo quella tensione polare possa arrivare a far sì che la sonnambula diventi partecipe di tutti i pensieri, le conoscenze, le lingue e addirittura di tutte le percezioni dei sensi del magnetizzatore, sia dunque presente nel suo cervello, e che d'altra parte la volontà di lui abbia un immediato influsso su di lei e la domini al punto da poterla immobilizzare. In realtà nell'apparecchio di Galvani, ora comunissimo, dove entrambi i metalli sono immersi in due acidi separati da divisori di terracotta, la corrente positiva attraversa questi fluidi dallo zinco al rame e poi, all'esterno di essi, all'elettrodo, indietro dal rame allo zinco. In modo analogo procederebbe la corrente positiva della forza vitale sotto forma di volontà del magnetizzatore, dal cervello di questo a quello della sonnambula, dominandola e risospingendo la sua forza vitale, che nel cervello dà vita alla coscienza, verso i nervi simpatici, quindi verso l'epigastrio, il suo polo

negativo; ma a questo punto la medesima corrente tornerebbe indietro nel magnetizzatore, al suo polo positivo, al suo cervello dunque, dove questi si imbatte nei pensieri e nelle sensazioni di cui la sonnambula è ora partecipe. Si tratta di supposizioni molto arrischiate. Ma in questioni così oscure come quelle che in questo momento costituiscono per noi il problema, è ammissibile ogni ipotesi che porti ad una qualsiasi comprensione del problema stesso, per quanto solo schematica o analogica.

Il fattore eccezionalmente meraviglioso — e fino alla sua conferma per la concordanza di centinaia di testimonianze attendibili, del tutto incredibile — della chiaroveggenza tipica del sonnambulismo, in quanto mette allo scoperto ciò che è nascosto, assente, molto distante e quanto sonnecchia ancora in grembo al futuro, perde quanto meno la sua assoluta incomprensibilità, se consideriamo, come ho già detto più volte, che il mondo obiettivo è un semplice fenomeno del cervello. Infatti sono proprio l'ordine che si basa sullo spazio, il tempo e la causalità (come funzioni del cervello) e la sua legalità ad essere in certa misura messi da parte nella chiaroveggenza dei sonnambuli. In seguito alla dottrina kantiana della idealità dello spazio e del tempo comprendiamo allora che la cosa in sé, cioè l'unico vero reale in ogni fenomeno, in quanto libero da entrambe quelle forme dell'intelletto, ignora la distinzione tra vicino e lontano, tra presente, passato e futuro. Così le divisioni che fanno capo a quelle forme dell'intuizione si rivelano non assolute, e non esibiscono più alcun limite invalicabile rispetto alla modalità di conoscenza che è a tema, modificata attraverso una trasformazione essenziale del suo organo. Se al contrario tempo e spazio fossero assolutamente reali e appartenenti all'essenza in sé delle cose, ogni dono visivo dei sonnambuli e in generale ogni visione a distanza e previsione sarebbe un miracolo del tutto inspiegabile. D'altronde la dottrina kantiana ottiene perfino, attraverso i dati di fatto di cui stiamo parlando, una qualche convalida fattiva. Se infatti il tempo non è una determinazione dell'autentica essenza delle cose, in tale prospettiva "prima" e "dopo" non hanno significato: dunque un avvenimento deve poter essere conosciuto prima che accada non meno che dopo. Ogni mantica, sia nel sogno, sia nella chiaroveggenza sonnambulica, nella seconda vista o in qualunque altra modalità, consiste unicamente nel trovare una strada per liberare la conoscenza dalla condizione del tempo. La cosa si può illustrare anche con il seguente paragone. La cosa in sé è il primum mobile nel meccanismo che conferisce il suo movimento al

complicato e colorito ingranaggio sonoro di questo mondo. Quello deve pertanto essere di tutt'altro genere e costituzione rispetto a questo. Vediamo allora la connessione delle singole parti del meccanismo nelle leve e negli ingranaggi (ordine cronologico e causalità) intenzionalmente esposti; ma ciò che conferisce a tutto questo il primo movimento non lo vediamo. Quando allora leggo in che modo sonnambuli chiaroveggenti annunciano il futuro tanto tempo prima e così esattamente, mi sembra che essi siano giunti al meccanismo nascosto lì dietro, da cui tutto proviene e dove quindi è già presente ora ciò che appare esterno, visto cioè attraverso la nostra lente ottica del tempo e solo come futuro e ancora da venire.

Oltre a ciò, il magnetismo animale, cui dobbiamo tali prodigi, ci ha anche in certo modo confermato un'immediata azione su altri e a distanza. Ma questo è proprio il carattere fondamentale di quanto viene indicato col malfamato nome di magia. Questa è infatti un'azione immediata del nostro stesso volere, sciolta da ogni vincolo con le condizioni causali dell'azione fisica, dunque del contatto, nel senso largo del termine; il che è stato da me trattato in un capitolo speciale dello scritto La volontà nella natura. L'azione magica si relaziona dunque a quella fisica come la mantica alla congettura razionale: è in tutto e per tutto actio in distans, così come la vera mantica, ad esempio la chiaroveggenza del sonnambulismo, è passio a distante. Come in questa è tolto l'isolamento individuale della conoscenza, così in quella l'isolamento individuale della volontà. In entrambi i casi facciamo indipendentemente dalle restrizioni introdotte da spazio, tempo e causalità ciò che altrimenti e comunemente possiamo fare solo sotto quelle condizioni. In entrambi i casi la nostra essenza più intima o cosa in sé si è sgravata di quelle forme del fenomeno ed è apparsa libera da esse. Di conseguenza anche la credibilità della man-tica è affine a quella della magia e i dubbi nei confronti di entrambe sono sempre ricomparsi e si sono attenuati assieme.

Magnetismo animale, cure simpatiche, magia, seconda vista, sogno vero, visione di spiriti e visioni di ogni sorta sono manifestazioni affini, rami di un unico ceppo, e danno segni certi, incontrovertibili, di un nesso tra gli esseri basato su un ordine delle cose del tutto diverso da quello costituito dalla natura, come quella che ha alla propria base le leggi dello spazio, del tempo e della causalità, mentre quell'altro ordine è un ordine che sta più in profondità, che è più originario e immediato, per cui di fronte ad esso le prime e più generali — perché puramente formali — leggi della natura sono prive di valore, e così tempo e spazio non separano più gli individui,

e il loro smembramento e isolamento basato su quelle forme non pone più alcun limite invalicabile alla comunicazione dei pensieri e all'immediato influsso della volontà. Delle modificazioni possono così essere prodotte secondo tutt'altro percorso che non quello della causalità fisica e della catena ininterrotta dei suoi membri, semplicemente in virtù di un atto di volontà messo in evidenza in modo particolare e dunque potenziato oltre l'individuo. Tale è allora il carattere autentico dei fenomeni animali nel loro insieme che sono tematizzati in questa sede, Visio in distans et actìo in dìstans, sia nel tempo che nello spazio.
Detto incidentalmente, il vero concetto della actìo in distans è questo: che lo spazio tra chi attua l'azione e chi la subisce, sia esso pieno o vuoto, non ha alcun influsso sull'effetto, ed è anzi del tutto indifferente che esso sia di un pollice o di un bilione di orbite di Uranio. Poiché nel caso che l'effetto venga affievolito per via della distanza, ciò accade o perché una materia che già riempie lo spazio deve trasmettere l'effetto, e così, per via della sua costante reazione, lo indebolisce a misura della distanza; oppure anche perché la stessa causa consiste semplicemente in una diffusione di materia che si espande nello spazio e dunque più questo è grande più essa si assottiglia. Di contro, lo spazio vuoto come tale non può in nessun modo contrastare e indebolire la causalità. Laddove quindi l'effetto diminuisce a seconda della sua distanza dal punto di avvio della sua causa, come nel caso della luce, della gravitazione, dei magneti e così via, lì non si verifica alcuna actio in distans; e altrettanto poco là dove l'effetto venga anche soltanto ritardato dalla distanza. Ciò che dunque è mobile nello spazio è solamente la materia: questa dovrebbe essere allora il veicolo, tale da percorrerne la distanza, di quell'effetto, e di conseguenza agire solo dopo esser giunta, ovvero solo nel contatto, e non in distans.
Viceversa, i fenomeni che qui sono a tema, e più sopra annoverati come rami di un unico tronco, hanno, come già detto, proprio come contrassegno Vactio in distans e la passio a distante, ma con ciò essi forniscono, come si è già accennato, innanzitutto una attestazione fattiva, tanto inaspettata quanto sicura, della dottrina fondamentale kantiana della contrapposizione tra fenomeno e cosa in sé e tra le leggi di entrambi. La natura e il suo ordinamento sono infatti, secondo Kant, mero fenomeno: come suo contrario vediamo tutti i dati di fatto qui tematizzati con l'appellativo di magici radicarsi immediatamente nella cosa in sé e produrre nel mondo apparente fenomeni, che relativamente alle leggi di quest'ultimo non trovano spiegazione alcuna, e sono stati dunque a ragione negati, finché

molteplici esperienze di siffatti fenomeni non lo hanno più consentito. Non soltanto però quella kantiana, bensì anche la mia filosofia ottiene dall'indagine più ravvicinata di tali dati di fatto una conferma importante, nel fatto che in tutti quei fenomeni l'autentico agente è solo la volontà, così che questa si attesta come la cosa in sé. Colpito dunque da questa verità sul suo cammino empirico, un noto magnetizzatore, il conte ungherese Szapàry, il quale non sa apparentemente nulla della mia filosofia e forse non molto delle altre, nel suo scritto Ein Wort iiber àen animalischen Magneti-smus, Lipsia 1840, intitola proprio il primo capitolo: «Prove fisiche che la volontà è il principio di ogni vita spirituale e corporea».

Inoltre, e a prescindere da tutto questo, i suddetti fenomeni forniscono in ogni caso una piena ed effettiva confutazione non solo del materialismo, ma anche del naturalismo, che io ho descritto nel cap. 17 del II voi. della mia opera principale come la fisica posta sul trono della metafisica. Tali fenomeni infatti indicano l'ordinamento della natura, che entrambe le prospettive citate vogliono far valere come unico e assoluto, nei termini di un che di puramente fenomenico e quindi meramente superficiale cui sta a fondamento l'essenza delle cose in sé, indipendente dalle sue leggi. Tuttavia i fenomeni di cui stiamo parlando sono, almeno dal punto di vista filosofico, senza confronto i più importanti tra tutti i dati di fatto che l'esperienza nel suo complesso ci presenta; così che il dovere di ogni studioso è familiarizzarsi a fondo con queste cose.

La seguente osservazione generale è di qualche utilità per spiegare tale considerazione. La credenza nei fantasmi è innata nell'uomo: si trova in ogni tempo e in tutti i paesi e forse nessun uomo ne è del tutto esente. Le moltitudini e i popoli di tutti i paesi e di tutti i tempi distinguono il naturale e il soprannaturale come due ordinamenti delle cose fondamentalmente distinti eppure compresenti. Al soprannaturale ascrivono senza esitazioni il miracolo, le profezie, i fantasmi e la magia, ma oltre a ciò ammettono anche che in generale nulla è in tutto e per tutto e fino in fondo naturale, e che invece la natura stessa si basa su un qualcosa di soprannaturale. Il popolo dunque sa molto bene il fatto suo quando domanda: «ciò accade in modo naturale o no?». Nella sostanza questa distinzione popolare coincide con quella kantiana tra fenomeno e cosa in sé; solo che quest'ultima determina la cosa più esattamente e correttamente, e questo per il fatto che il naturale e il soprannaturale non sono due generi diversi e separati di essere, ma una stessa e unica cosa, che presa in sé va detta soprannaturale, perché solo in quanto appare, entra cioè nella percezione del nostro

intelletto e aderisce così alle sue forme, la natura si manifesta; ed è pertanto la sua legalità che si intende per naturale. Per parte mia, io ho soltanto chiarito l'espressione kantiana, laddove ho chiamato il "fenomeno" rappresentazione. E se si nota inoltre che spesso nella Critica della ragion pura e nei Prolegomeni la cosa in sé di Kant, non appena esce un po' dall'oscurità in cui questi la tiene, si dà a conoscere come l'elemento moralmente capace di responsabilità, dunque come volontà, sarà allora chiaro che avendo io indicato la volontà come la cosa in sé, non ho fatto che chiarire e applicare i pensieri kantiani.

Il magnetismo animale, visto non dal punto di vista economico e tecnologico, ma da quello filosofico, è la scoperta più difficile contenutisticamente di tutte quelle mai fatte, avendo nel frattempo dato vita a più enigmi di quanti ne abbia risolti. E veramente la metafisica pratica, come già Bacone di Verulamio definisce la magia; è in certa misura una metafisica sperimentale, dal momento che le prime e più generali leggi della natura vengono da esso accantonate, così da rendere possibile perfino ciò che viene giudicato impossibile a priori. Se dunque già nella semplice fisica gli esperimenti e i dati di fatto non ci aprono ancora in molti casi la giusta visuale, e viene invece richiesta una loro interpretazione spesso molto difficile da trovare, molto di più ciò avrà luogo nell'ambito dei misteriosi dati di fatto di una tale appariscente metafisica empirica! La metafisica razionale o teoretica dovrà allora procedere di pari passo con questa, in modo da recuperare i tesori rinvenuti in questo campo. Verrà però allora un momento in cui la filosofia, il magnetismo animale, e tutta la scienza della natura, straordinariamente progredita in tutti i suoi rami, getteranno luce reciprocamente uno sull'altro ed emergeranno verità, il cui raggiungimento non si poteva neanche sperare. Non si pensi però qui alle affermazioni e alle dottrine metafisiche dei sonnambuli: queste sono per lo più misere opinioni, originate dai dogmi imparati dalla sonnambula, e dalla loro commistione con quanto si trova nella testa del magnetizzatore; tutte cose indegne di essere tenute in conto.

Il magnetismo apre la strada anche a delucidazioni sulle apparizioni di spiriti, in tutti i tempi così ostinatamente sostenute, quanto tenacemente negate; solo che definire correttamente tale cammino non sarà cosa facile, sebbene esso debba trovarsi in qualche punto a metà tra la credulità del nostro — peraltro meritorio e degno di stima — Justinus Ker-ner, e l'opinione, ancora dominante solo in Inghilterra, che non ammette se non

un ordinamento naturale meccanico della natura, per potere tanto più sistemare e concentrare con certezza tutto ciò che lo supera in un essere individuale affatto distinto dal mondo, il quale ne disponga secondo il suo arbitrio. La tenebrosa pretaglia inglese, che con incredibile sfacciataggine combatte spudoratamente ogni conoscenza scientifica, tanto da risolversi alla fin fine in uno scandalo per il nostro emisfero, ha la principale colpa — con il suo custodire e coltivare tutti alla «fredda superstizione che chiamano la loro religione», opportuni pregiudizi e persecuzione delle verità ad essa contrapposte — dell'ingiustizia che il magnetismo animale ha dovuto subire in Inghilterra, dove esso di fatto, dopo essere stato riconosciuto in teoria e in pratica già da quarant'anni in Germania e in Francia, fu deriso e maledetto come goffa impostura, e questo senza alcun esame, con la sicurezza dell'ignoranza. «Chi crede nel magnetismo animale, non può credere in Dio» mi ha detto ancora nell'anno 1850 un giovane prete inglese: «hinc illae lacrimae!». Alla fine però il magnetismo animale ha piantato il suo vessillo anche sull'isola dei pregiudizi e degli inganni preteschi, a ripetuta e gloriosa conferma del «magna est vis veritatis, et praevalebit», greco xxx, cioè Ezra, libro I, in LXX, cap. 4, 41), questo bel detto della Bibbia, di fronte al quale ogni cuore di prete anglicano a ragione trema per la sua prebenda. È tempo, in assoluto, di mandare in Inghilterra missioni della ragione, illuminismo e anticlericalismo, con la Critica alla Bibbia di von Bohlen e di Strau (3 in una mano e la Critica della ragion pura di Kant nell'altra, al fine di proibire l'esercizio del mestiere a quello che chiama se stesso reverend, il più temerario e impudente di tutti i preti del mondo, e mettere così fine allo scandalo. Sotto questo profilo possiamo sperare il massimo dai traghetti a vapore e dalle ferrovie, in quanto utili allo scambio di pensieri non meno che a quello di merci, così da procurare il massimo rischio alla volgare bigotteria coltivata in Inghilterra con scaltra meticolosità e con il controllo delle classi più elevate. Pochi infatti leggono, ma tutti ciarlano, e a questo tali istituti danno agio ed opportunità. Non si può tuttavia tollerare più oltre che quei preti degradino la più intelligente e sotto quasi tutti i profili prima nazione d'Europa fino all'ultimo posto con la più rozza bigotteria, e la rendano in tal modo spregevole; e ancor meno se si pensa al mezzo con il quale essi hanno raggiunto il loro scopo, cioè l'educazione del popolo che gli era affidato, organizzata in modo che i due terzi della nazione inglese non sanno leggere. La loro stupidità arriva così al punto da attaccare in pubblici fogli con sdegno, scherno e insulsa ironia perfino i

risultati generali e del tutto certi della geologia, giacché essi vogliono far valere in tutta serietà la favola della creazione raccontata da Mosé, senza notare che in siffatti attacchi colpiscono la pentola di ferro con una di terracotta *. Peraltro l'autentica fonte dello scandaloso oscurantismo inglese gabbatore del popolo è la legge della primogenitura, legge che rende necessaria all'aristocrazia (intesa nel senso più ampio) il sostentamento dei figli più giovani; per questi dunque esiste, nel caso non siano idonei all'arruolamento né in marina né nell'esercito, il «Church-establishment» (nome caratteristico), l'istituto di previdenza con i suoi cinque milioni di sterline. Al cadetto viene infatti procurato «a living» (anche questo un nome molto caratteristico: un vitalizio), ovvero una parrocchia, ottenuta per soldi o per via di favori. Molto spesso tali opportunità vengono offerte in vendita sul giornale e perfino all'asta pubblica **, benché venga venduta, per decoro, non immediatamente la parrocchia stessa, ma il diritto di aggiudicarsela nel caso specifico {the patronage). Dal momento che però un tale commercio deve essere concluso prima della reale vacanza della parrocchia, si aggiunge, come opportuno incoraggiamento, che ad esempio l'attuale parroco ha già settantasette anni, e non si manca di vantare la brillante opportunità di cacciare e pescare nei dintorni della parrocchia, nonché l'elegante abitazione. È la simonia più impudente al mondo. Da tutto ciò si capisce perché nella buona, intendo dire distinta società inglese, ogni ironia sulla Chiesa e sulla sua fredda superstizione venga vista come cattiva maniera, se non come un'indecenza, secondo la massima «quand le bon ton arrive, le bon sens se retire». In Inghilterra l'influsso dei preti è dunque così grande, che, a persistente vergogna della nazione inglese, la statua approntata da Thorvaldsen di Byron, il suo più grosso poeta dopo l'impareggiabile Shakespeare, non ha potuto essere eretta nel Pantheon nazionale dell'abbazia di Westminster accanto agli altri grandi uomini. E questo perché Byron è stato abbastanza rispettabile da non fare alcuna concessione all'inganno pretesco anglicano, e da andarsene piuttosto, indisturbato da questo, per la sua strada, mentre il mediocre Wordsworth, frequente obiettivo della sua ironia, ha avuto la sua statua eretta proprio nella chiesa di Westminster, nell'anno 1854. Con una tale infamia la nazione inglese si mette in evidenza «as a stultified and priestridden nation». A ragione l'Europa la schernisce. Ma le cose non continueranno così. Una futura, più saggia generazione porterà in gran pompa la statua di Byron verso la chiesa di Westminster. Voltaire invece, che cento volte più

di Byron ha scritto contro la Chiesa, se ne sta gloriosamente nel Pantheon francese, la chiesa di S. Genoveffa, con la fortuna di appartenere ad una nazione che non si fa governare e menare per il naso dai preti. Oltre a ciò non possono naturalmente mancare gli effetti demoralizzanti dell'inganno pretesco e della bigotteria. Non può che avere effetto demoralizzante che la pretaglia menta al popolo sul fatto che la metà di tutte le virtù consista nel poltrire domenicale e nel piagnisteo in chiesa, e sul fatto che uno dei vizi più grandi, quello che fa strada a tutti gli altri, sia il «sabbathbreaking», ovvero il non poltrire di domenica; cosi che molto spesso fanno rilasciare la dichiarazione sui giornali ai poveri peccatori da impiccare, secondo la quale l'intera loro vita di peccatori sarebbe derivata dal «sabbathbreaking», questo vizio spaventoso. Proprio a causa del sunnominato ente assistenziale la sfortunata Irlanda, i cui abitanti muoiono di fame a migliaia, deve ancora oggi mantenere, anche se con i beni ecclesiastici e non direttamente a spese del popolo, un ozioso clericato protestante, con un arcivescovo, dodici vescovi ed un esercito di deans e rectors, oltre al suo proprio clero cattolico, pagato volontariamente e con mezzi propri.

Ho già richiamato l'attenzione sul fatto che sogno, percezione in stato di sonnambulismo, chiaroveggenza, visioni, seconda vista e anche apparizioni di spiriti sono manifestazioni strettamente affini. Ciò che hanno in comune è che noi, in quanto siamo esposti ad esse, abbiamo un'intuizione che si presenta obiettivamente attraverso tutt'altro organo di quello dello stato normale di veglia, e cioè non per il tramite dei sensi esterni, e tuttavia in tutto e per tutto come se lo fosse: ho chiamato tale facoltà organo del sogno. Ciò che invece distingue quelle intuizioni una dall'altra è la diversità del loro rapporto con il mondo esterno empirico-reale, percepìbile attraverso i sensi. Nel sogno, di regola, tale rapporto è del tutto inesistente, e perfino nei rari sogni fatidici è per lo più mediato e distante, molto raramente diretto, mentre in caso di percezione in stato di sonnambulismo, di chiaroveggenza, come anche di deambulazione notturna, quel rapporto è immediato e del tutto esatto; rapporto che diventa problematico nelle visioni e nelle eventuali apparizioni di spiriti. Di fatto la visione di oggetti nel sogno è notoriamente illusoria, e in senso proprio un che di meramente soggettivo, come nella fantasia; lo stesso genere di intuizione diventa però nel dormiveglia e nel sonnambulismo qualcosa di pienamente e precisamente obiettivo, e acquista anzi nella chiaroveggenza un campo visivo incomparabilmente superiore a quello di chi si trova in

stato di veglia. Ma quando tale intuizione si estende fino al fantasma dei trapassati, la si vuole nuovamente far passare per una visione meramente soggettiva. Ciò tuttavia non si adatta all'analogia con questo processo, e si può sostenere soltanto che in questo caso vengono visti oggetti la cui esistenza non viene convalidata attraverso la comune intuizione del soggetto sveglio che in qualche modo ne percepisca la presenza, mentre al livello immediatamente precedente sarebbero tali che il soggetto sveglio deve cercarli lontano o attenderli nel tempo. In questo stadio quindi riconosciamo la chiaroveggenza come una intuizione che si estende a quanto nell'attività cerebrale della veglia non è immediatamente accessibile, e tuttavia realmente presente e reale. Non possiamo dunque negare senz'altro e di punto in bianco la realtà obiettiva a quelle altre percezioni, cui l'intuizione nella veglia non può stare dietro, nemmeno con la messa da parte di uno spazio o di un tempo. Addirittura, secondo l'analogia, possiamo supporre che una facoltà intuitiva tale da estendersi al reale avvenire, al non ancora presente, potrebbe essere in grado di percepire come attuale anche ciò che è esistito un tempo e non è più presente. Con ciò non è escluso che i fantasmi di cui stiamo parlando non possano giungere anche alla coscienza sveglia. Più spesso vengono percepiti nello stato del dormiveglia, in cui si scorge con precisione, sia pure dormendo, l'ambiente immediatamente circostante e presente: così che tutto ciò che ora viene visto è obiettivamente reale, e i fantasmi che vi compaiono hanno innanzitutto dalla loro la presunzione di realtà.

L'esperienza ci insegna peraltro che la funzione dell'organo del sogno, la quale ha di regola a condizione della sua attività il sonno leggero, comune, o anche profondo e magnetico, può eccezionalmente arrivare ad esercitarsi anche nel cervello in stato di veglia, per cui quell'occhio con il quale vediamo i sogni può anche aprirsi talora nella veglia. Dunque di fronte a noi stanno figure che eguagliano in modo così ingannevole quelle che giungono al cervello attraverso i sensi, da venire scambiate con queste e considerate tali, finché non risulta che esse non sono membri della connessione di esperienza esistente nel nesso causale che le concatena tutte, connessione cui ci si riferisce con il nome di mondo dei corpi, il che viene alla luce o immediatamente, a motivo della loro costituzione, oppure soltanto in seguito. Ad una figura che si manifesta in questi termini spetta il nome, sulla base di quanto costituisce la sua causa più remota, di allucinazione, di visione, di seconda vista o di apparizione di spiriti. Infatti la sua causa prossima deve stare in ogni caso all'interno dell'organismo,

poiché, come già è stato mostrato, è un'azione proveniente dall'interno a stimolare il cervello ad un'attività intuitiva, la quale, pervadendolo per intero, si estende fino ai nervi sensori, attraverso i quali le figure che si manifestano in questa forma ricevono perfino il colore e la lucentezza, nonché il suono e la voce della realtà. Qualora ciò tuttavia non accada in modo completo, esse appariranno solo debolmente colorate, pallide, grigie e quasi trasparenti; analogamente, nel caso si presentino all'udito, la loro voce sarà indebolita, suonerà cupa, flebile, roca o stridula. Se il veggente dirige verso di loro un'attenzione acuita, esse sogliono svanire; e questo perché i sensi ora rivolti faticosamente all'impressione esterna, la recepiscono realmente, e questa, avendo luogo nella direzione più potente e opposta, sopraffa e ricaccia all'indietro tutta quell'attività proveniente dall'interno. In effetti, per evitare tale collisione, accade che nelle visioni l'occhio interno proietti le immagini per quanto possibile là dove l'occhio esterno non vede nulla, in un angolo buio, dietro cortine che improvvisamente diventano trasparenti, e in generale nell'oscurità della notte, che rappresenta il momento degli spiriti semplicemente perché la tenebra, il silenzio e la solitudine, eliminando le impressioni esterne, danno agio di esprimersi a quell'attività del cervello proveniente dall'interno. Così che, in siffatta prospettiva, è possibile paragonare quella attività al fenomeno della fosforescenza, in quanto anch'esso è condizionato dall'oscurità. In una compagnia rumorosa e alla luce di molte candele mezzanotte non è affatto l'ora dei fantasmi. Ma la mezzanotte oscura, silenziosa e solitaria lo è; già per istinto infatti di notte temiamo il verificarsi di apparizioni, che si presentano come del tutto esterne, per quanto la loro causa più prossima stia in noi stessi: per cui temiamo allora propriamente noi stessi. Per questo chi ha paura del verificarsi di tali apparizioni prende con sé della compagnia.

Sebbene quindi l'esperienza insegni che le apparizioni dell'intero genere di cui stiamo discorrendo hanno luogo, a dire il vero, nello stato di veglia, per il cui tramite si distinguono dai sogni, dubito però che questa veglia sia una veglia completa in senso stretto. Poiché già la necessaria distribuzione della forza rappresentativa del cervello sembra richiedere che quando l'organo del sogno è molto attivo, ciò non può accadere senza un annullamento dell'attività consueta, solo cioè a condizione di un certo depotenziamento della coscienza sveglia sensibile rivolta all'esterno. Per cui suppongo che nel corso di una tale apparizione la coscienza sveglia sia di certo al tempo stesso ricoperta di un velo molto sottile, così da ricevere

una certa, per quanto debole, sfumatura simile al sogno. In tal modo si potrebbe innanzitutto chiarire la circostanza per cui coloro che veramente hanno avuto simili apparizioni non ne sono mai morti dallo spavento, mentre al contrario false apparizioni di spiriti approntate artificialmente hanno talvolta sortito un tale effetto. Addirittura, le vere apparizioni di questo genere non causano di regola timore alcuno, bensì solo a posteriori, ripensando all'accaduto, fa il suo ingresso un qualche sentimento di orrore, e questo può anche per la verità dipendere dal fatto che essi, per la durata dell'apparizione, vengono ritenuti uomini vivi, e solo a posteriori si fa evidente che non potevano esserlo. Io credo invece che l'assenza di paura, che è perfino un tratto caratteristico di apparizioni reali di questo genere, nasce principalmente per il motivo sopra addotto, in quanto cioè, per quanto svegli, si è leggermente velati da una sorta di coscienza del sogno, ci si trova cioè in un elemento cui risulta essenzialmente estraneo lo spavento di fronte ad apparizioni incorporee, e proprio perché in esso il fattore obiettivo non è così nettamente separato dal soggettivo come nell'azione del mondo dei corpi. Tutto questo trova una conferma nel modo disinvolto con cui la veggente di Prevorst coltiva la sua frequentazione con gli spiriti (cfr. ad es. voi. II, p. 120, 2a ed.): lascia con molta tranquillità uno spirito in attesa di fronte a lei, finché non ha finito di mangiare la sua minestra. Lo stesso J. Kerner sostiene in svariati passi (ad es. voi. I, p. 209), che ella sembrava sveglia, ma che ciò non era del tutto vero, il che si potrebbe ancora in ogni caso conciliare con una dichiarazione della stessa protagonista (voi. II, p. 11, 3a ed. p. 256), secondo la quale ogni volta che ella vedeva degli spiriti sarebbe stata completamente sveglia.

La causa prossima di tutte le intuizioni di questa sorta, che si manifestano in stato di veglia attraverso l'organo del sogno, e che ci stanno di fronte come apparizioni del tutto obiettive e con la medesima provenienza delle intuizioni attraverso i sensi, deve stare sempre all'interno dell'organismo, dove è poi un qualche inconsueto mutamento che agisce sul cervello ad opera del sistema nervoso vegetativo, già affine al sistema cerebrale, cioè dei nervi simpatici e dei loro gangli. Azione attraverso la quale questo può essere trasposto sempre soltanto nell'attività ad esso propria e naturale, della intuizione obiettiva, avente come forma spazio, tempo e causalità, come del resto accade per l'azione sui sensi proveniente dall'esterno, per cui questa non esercita parimenti nessuna funzione normale. Tuttavia l'attività sollecitata dall'interno, e dunque intuitiva, del cervello, arriva a permeare i nervi sensoriali, i quali allora, spinti dall'interno — così come

lo sono altrimenti dall'esterno — alle loro sensazioni specifiche, corredano le figure apparenti con colore, suono, odore e così via, e così conferiscono loro la piena obiettività e la vivezza di quelle percepite con i sensi. Questa teoria riceve un'attestazione degna di nota grazie alla seguente affermazione da parte della sonnambula chiaroveggente Heineken, riguardo all'insorgenza dell'intuizione in stato di sonnambulismo: «durante la notte le era improvvisamente divenuto chiaro, dopo un sonno naturale e tranquillo, che la luce si sviluppava dall'occipite, di lì si diffondeva verso la fronte, arrivava agli occhi e rendeva visibili gli oggetti circostanti: attraverso questa luce simile alla luce crepuscolare, ella avrebbe visto chiaramente e riconosciuto tutto quanto la circondava» (cfr. Kieser, Archtv fùr d. thier. Magn., voi. II, fase. 3, p. 43). La esposta causa prossima di tali intuizioni, suscitate nel cervello dall'interno, deve però averne nuovamente essa stessa una che a sua volta è la causa remota di quella. Se dovessimo dunque scoprire che questa non si trova ogni volta semplicemente nell'organismo, ma va ricercata talvolta all'esterno di questo, in quest'ultimo caso a quel fenomeno cerebrale che si è fin qui presentato come soggettivo al pari dei meri sogni e addirittura soltanto come un sogno a occhi aperti, verrebbe nuovamente assicurata l'obiettività reale — ovvero il rapporto realmente causale con qualcosa di esistente fuori del soggetto —; questa rientrerebbe cioè dalla porta di servizio. Pertanto enumererò ora le cause remote di quel fenomeno, per quanto siano a noi note; e al riguardo osservo innanzitutto che, finché esse risiedono unicamente all'interno dell'organismo, il fenomeno sarà indicato con il nome di allucinazione, nome che invece abbandonerà, assumendo diversi altri nomi, qualora si debba comprovare, o debba perlomeno essere supposta, una causa posta fuori dell'organismo.

1. La causa più frequente del fenomeno cerebrale di cui stiamo parlando sono malattie violente e acute, soprattutto febbri alte che portano al delirio, nel quale il suddetto fenomeno è noto a tutti con la denominazione di fantasia febbricitante. Questa causa risiede chiaramente solo nell'organismo, anche se la stessa febbre può essere determinata da altre cause.
2. La. pazzia non è affatto accompagnata sempre da allucinazioni, bensì solo in qualche caso, e come loro causa sono da riguardare gli stati patologici che principalmente la suscitano, presenti per lo più nel cervello, ma spesso anche nel resto dell'organismo.

3. In casi rari ma per fortuna perfettamente accertati, hanno luogo, senza che vi sia febbre o qualche malattia allo stato acuto, o tanto meno uno stato di follia, allucinazioni in forma di apparizioni di figure umane che eguagliano esattamente quelle reali. Il caso più noto di questo genere è quello di Nikolai, giacché questi ne parlò nel 1799 all'Accademia di Berlino e questa sua conferenza fece un'impressione particolare. Un caso simile lo si può trovare nell'«Edinburgh Journal of Science» di Brewster, voi. IV, n. 8, ottobre-aprile 1831, e diversi altri li fornisce Brierre de Boismont, Des hallucinations, 1845 (2a ed. 1852), un libro molto utile per l'oggetto complessivo della nostra ricerca, al quale dunque mi riferirò di frequente. In realtà anche questo non dà assolutamente una spiegazione approfondita dei fenomeni che fanno parte di tale oggetto, e purtroppo presenta un ordinamento solo in apparenza e non veramente sistematico; ciò non toglie che si tratti di una compilazione completa molto ricca e anche circostanziata e critica di tutti i casi che in qualche maniera rientrano nel nostro tema. Al punto specifico che consideriamo in questo momento appartengono in particolare le Observations 7, 13, 15, 29, 65, 108, 110, 111, 112, 114, 115, 132. In generale, occorre poi supporre e considerare che rispetto ai dati di fatto che appartengono all'oggetto complessivo della presente trattazione, su un caso reso pubblico ci sono migliaia di casi simili, la cui notizia non è mai andata oltre la cerchia dell'ambiente immediatamente circostante, e questo per cause diverse e facilmente comprensibili. Per questo motivo l'osservazione scientifica di tale oggetto si trascina da secoli, se non da millenni, intorno a pochi singoli casi, sogni veri e storie di spiriti, che in casi analoghi sono accadute da allora centinaia di migliaia di volte, ma non sono mai state portate a conoscenza del pubblico, e quindi neanche inserite nella letteratura specifica. Come esempi di quei casi divenuti tipici per via di innumerevole ripetizione, nomino soltanto il sogno vero che racconta Cicerone (De div., I, 27), il fantasma in Plinio nella Epistola ad Suram e l'apparizione di spiriti di Marsilio Ficino, in occasione dell'appuntamento con il suo amico Mercatus. Per quanto però riguarda i casi presi in considerazione sotto il presente paragrafo, il cui caso-tipo è la malattia di Nikolai, essi si sono dimostrati complessivamente originati da cause inusuali puramente fisiche e dipendenti del tutto dallo stesso organismo, sia per via del loro contenuto insignificante e della periodicità del loro ripetersi, sia per il fatto di essere indeboliti con mezzi terapeutici, in modo particolare con prelievi di

sangue. Essi appartengono dunque di certo alle mere allucinazioni, e sono in senso proprio da chiamare con questo nome.
4. A queste si aggiungono in primo luogo certe apparizioni, del resto simili ad esse, figure esistenti obiettivamente ed esteriormente, che si differenziano tuttavia per un carattere importante e per lo più oscuro, espressamente determinato per colui che ha la visione, e la cui importanza effettiva viene posta fuor di dubbio per lo più dalla morte, che sopravviene poco dopo, della persona cui quelle figure erano apparse. Come tipo esemplare di questo genere va considerato il caso raccontato da Walter Scott, On demonology and witchkraft (lettera 1), e ripetuto anche da Brierre de Boismont, dell'impiegato giudiziario che per mesi vide in continuazione vivi davanti a sé prima un gatto, poi un maestro di cerimonia e infine uno scheletro, motivo per cui si consumò, e infine morì. Di questo genere è inoltre la visione di Miss Lee, cui l'apparizione della madre aveva annunciato la morte, con il giorno e l'ora esatti dell'evento. Essa è raccontata prima nel Treatise on spìrìts di Beaumont (tradotto in tedesco nel 1721 dall'Arnold), e quindi negli Sketches of the philosophy of apparitìons, 1824, di Hibbert e poi in Signs before death, 1825, di Hor. Welby; si trova inoltre in Von Geistem una Geistersehen, 1780, di I.C. Hennings, e infine anche in Brierre de Boismont. Un terzo esempio ce lo dà, nel libro appena citato di Welby (p. 156), la storia ivi narrata della signora Stevens, la quale vide, da sveglia, un cadavere che giaceva dietro la sua sedia, e dopo alcuni giorni morì. Allo stesso modo rientrano nel punto in esame i casi di visione di se stessi, in quanto talvolta, sebbene non sempre, annunciano la morte di chi si vede. Un caso ben attestato di questo genere, molto strano e inconsueto, lo ha annotato il medico berlinese Formen, nel suo Heìdntschen Philosophen; lo si trova riportato per intero nella Deuteroscopia di Horst (voi. I, p. 115), come anche nella sua Zauberbìblìothek (voi. I). Occorre però notare che qui l'apparizione non viene propriamente vista dalla persona che poco dopo e inaspettatamente muore, bensì soltanto dai suoi congiunti. Horst riferisce un caso garantito da lui personalmente di vera e propria visione di se stessi, nella seconda parte della Deuteroscopia, p. 138. Perfino Goethe racconta di essersi visto con un abito e su un cavallo che otto anni più tardi avrebbe cavalcato nella realtà proprio in quel luogo {Aus mei-nem Leben, XI libro). Questa apparizione aveva propriamente lo scopo, sia detto di passaggio, di consolarlo; gli consentì infatti di vedere se stesso allorché, per fare visita di nuovo dopo otto anni all'amata, dalla quale aveva appena preso molto

dolorosamente commiato, avrebbe percorso a cavallo il tragitto nella direzione opposta; l'apparizione sollevò per lui, per un attimo, il velo del futuro per annunciargli, nella sua afflizione, l'incontro. Fenomeni di questa natura non sono più mere allucinazioni, ma visioni. Infatti esse o rappresentano qualcosa di reale, oppure si riferiscono a effettivi eventi futuri. Motivo per cui esse sono, nello stato di veglia, ciò che durante il sonno sono i sogni fatidici, i quali, come più sopra abbiamo detto, si riferiscono per lo più allo stato di salute, in particolare cattivo, del sognatore; mentre le mere allucinazioni corrispondono ai sogni comuni e insignificanti.

L'origine di tali visioni significative va ricercata nel fatto che quella enigmatica facoltà conoscitiva nascosta dentro di noi, non limitata da rapporti spaziali e temporali e quindi onnisciente, e tuttavia per noi occulta, non tale da rientrare nella coscienza comune — che getta però il suo velo nella chiaroveggenza magnetica — ha finalmente scorto qualcosa di molto interessante per l'individuo, di cui la volontà, che costituisce il nocciolo dell'uomo intero, vorrebbe volentieri dare notizia alla conoscenza cerebrale. Cosa che però è possibile soltanto attraverso un'operazione che di rado le riesce, quella di far emergere finalmente l'organo del sogno nello stato di veglia e così comunicare alla coscienza cerebrale quella sua scoperta, in figure intuitive, dal significato immediato o allegorico. Ciò le è riuscito nei due casi sopra brevemente riportati. Tali casi si riferivano tutti al futuro; e tuttavia anche qualcosa che accade nel presente può essere rivelato in questo modo, in quanto però naturalmente non deve riguardare la persona stessa, bensì un'altra. Così ad esempio io posso avere notizia della morte imminente del mio amico lontano per il fatto che la sua immagine mi si presenta improvvisamente con la vivacità di una persona viva; e questo senza alcun bisogno che il morituro stesso vi abbia contribuito pensandomi intensamente, il che ha invece veramente luogo in casi di tutt'altra specie da chiarire più avanti. Quanto detto l'ho dunque fornito solo a scopo di chiarimento, infatti sotto questo paragrafo il discorso concerne propriamente solo le visioni che si riferiscono a colui che vede e corrispondono agli analoghi sogni fatidici.

5. Ora, a quei sogni fatidici che non si riferiscono al proprio stato di salute, bensì ad avvenimenti del tutto esteriori, corrispondono certe visioni, vicinissime a quelle che si collocano al paragrafo precedente, le quali ci annunciano non i pericoli provenienti dall'organismo, ma quelli che ci minacciano dall'esterno, che senza dubbio pendono spesso sulle nostre

teste senza che noi ce ne accorgiamo minimamente; caso, questo, in cui non siamo in grado di constatare la relazione esterna alla visione. Visioni di questo genere richiedono, per riuscire visìbili, alcune condizioni e specialmente che il soggetto interessato abbia la predisposizione appropriata al caso. Se invece, come per lo più avviene, ciò accade solo in misura minima, l'annuncio riuscirà soltanto percepibile all'udito e si manifesterà quindi con alcuni suoni, più spesso attraverso il bussare, che suole verificarsi in particolare di notte, per lo più verso le prime ore del mattino, in questo modo: ci si risveglia e poco dopo si percepiscono dei colpi alla porta della camera da letto molto forti e dotati di piena chiarezza e realtà. A visioni percepibili alla vista, nella forma di figure significative in senso allegorico e tali da essere indistinguibili da quelle della realtà, si perverrà in primo luogo quando un grande pericolo minaccia la nostra vita, o anche quando ci siamo imbattuti in esso con esito a noi favorevole senza saperlo, caso in cui le visioni per così dire augurano fortuna e annunciano che abbiamo ancora molti anni davanti a noi. Infine però si verificheranno anche visioni analoghe per predire una sventura ineluttabile. Di quest'ultimo genere era la nota visione di Bruto prima della battaglia di Filippi, che prese le sembianze del suo Genius malvagio, come anche la visione molto simile di Cassio Parmense dopo la battaglia presso Azio, raccontata da Valerio Massimo (Lib. I, e. 7, § 7). In generale suppongo che visioni di questo genere siano state tra le cause determinanti del mito degli antichi sul Genius assegnato ad ognuno, come anche di quello dell'era cristiana sullo Spiritus familiaris. Nei secoli del medioevo si cercò di spiegarle con gli spiriti astrali, come attesta il passo, riportato nel saggio precedente, di Teofra-sto Paracelso: «Perché il fatum venga ben conosciuto, gli è che ogni uomo ha uno spirito che vive al di fuori di lui e ha la sua sede nelle stelle superne. Questo impiega i bossi (tipi fissi per lavori in rilievo, da cui bossiren) del suo maestro, ed è colui che presenta ad ogni uomo i praesagia e glieli ripresenta anche successivamente. Tali spiriti si chiamano fatum». Nel XVII e nel XVIII secolo invece, per spiegare queste e molte altre apparizioni, si utilizzò l'espressione spiritus vitales, che in mancanza di tali concetti era comparsa al momento giusto. Le vere cause remote di visioni di questo genere, nel caso venga accertata la loro relazione con pericoli esterni, non possono chiaramente risiedere soltanto nell'organismo; più oltre ricercherò fino a che punto possiamo comprendere la natura della loro relazione con il mondo esterno.

6. Visioni, che non riguardano più lo stesso veggente e invece rappresentano in modo immediato ed esatto, e spesso nei minimi dettagli, avvenimenti futuri, che fanno il loro ingresso poco o molto tempo dopo, sono quelle caratteristiche di quel raro dono di natura che viene chiamato "second sight", seconda vista, o deuteroscopia. Una ricca raccolta di resoconti su questo tema è contenuta nella Deuteroscopia di Horst (2 voli., 1830); e nuovi dati di fatto di questa specie si trovano in diversi volumi dell'«Archiv fiir thierischen Magnetismus» di Kieser. La rara facoltà che porta a visioni di questo genere non si può rinvenire esclusivamente in Scozia e Norvegia, ma si trova anche da noi, in particolare in relazione a casi di morte; resoconti al riguardo si trovano nella Theorie der Geisterkunde di Jung-Stilling, § 153 e segg. Anche la famosa profezia di Cazotte sembra basarsi su qualcosa di analogo. Perfino presso i negri del deserto del Sahara vi sono molto spesso casi di seconda vista (cfr. James Richardson, Narrative of a mission in central Africa, Londra 1853). Addirittura già in Omero troviamo rappresentata {Od., XX, 351) una vera deuteroscopia, che presenta persino una rara somiglianza con la storia di Cazotte. Analogamente un caso di perfetta deuteroscopia viene narrato da Erodoto, L. Vili, e. 65. In questa seconda vista la visione, proveniente qui — come sempre — in primo luogo dall'organismo, raggiunge il massimo grado di verità obiettiva e reale, smentendo così un genere del tutto diverso, comune e fisico, di connessione con il mondo esteriore. Come stato di veglia, esso va parallelo ai massimi gradi della chiaroveggenza in stato di sonnambulismo. Propriamente è un perfetto sogno vero in stato di veglia, o perlomeno in una condizione che si verifica per pochi istanti durante la veglia. Anche la visione della seconda vista, come quella dei sogni veri, è in molti casi non teorematica, bensì allegorica o simbolica, e tuttavia, cosa stranissima, secondo simboli che si presentano costantemente in tutti i veggenti con il medesimo significato. Il che si trova specificato nel citato libro di Horst, vol. I, pp. 63-69, come anche nell'«Ar-chiv» di Kieser, vol. VI, pp. 105-108.

7. L'antitesi alle visioni appena considerate, che sono rivolte al futuro, è costituita da quelle che portano il passato davanti all'organo del sogno immerso nello stato di veglia, e più precisamente le immagini di persone vissute un tempo. È piuttosto risaputo come queste possano essere provocate per la presenza nelle vicinanze di resti di cadavere. Questa esperienza molto importante, cui è possibile ricondurre un buon numero di apparizioni di spiriti, viene accreditata nel modo più solido e sicuro da una

lettera del prof. Ehrmann, genero del poeta Pfeffel, la quale viene riportata in extenso nell'«Archiv» di Kieser, voi. 10, fase. 3, p. 151; ma compendi se ne trovano in molti testi, per esempio nel Sonnambulhmus di F. Fischer, voi. I, p. 246. Tuttavia tali visioni sono inoltre accreditate da molti casi che vi si possono ricondurre; ne citerò qui solo alcuni. Innanzitutto appartiene a questa esperienza la storia comunicata in quella lettera e anche da buona fonte, del pastore Lindner, poi riproposta in molti libri, tra gli altri nella Veggente dì Prevorst (voi. II, p. 98 della la e p. 356 della 3a ed.). Di questo genere è anche una storia resa nota dall'autore stesso in veste di testimone oculare, nel già citato libro di Fischer, storia che egli narra a rettifica di un breve resoconto in proposito che si trova nella Veggente di Prevorst (p. 358 della 3a ed.). Quindi nelle Unterhaltungen ùber die auffallendesten neuern Geistererscheinungen (1800) di B.I. Menzel troviamo, proprio nel primo capitolo, sette storie di simili apparizioni, che in complesso hanno a motivo la presenza nelle vicinanze di resti di defunti. La storia di Pfef-fel è l'ultima nell'ordine, ma anche le altre suscitano in pieno l'impressione della verità e pertanto non quella di una cosa inventata. Anche queste raccontano solo un mero apparire di immagini di defunti, senza alcun seguito e senza contesti drammatici. In tal modo si guadagnano ogni considerazione in vista di una teoria di questi fenomeni. Le spiegazioni razionalistiche che ne dà l'autore mettono in chiara luce la totale insufficienza di simili soluzioni. Allo stesso fenomeno è dedicata inoltre la quarta osservazione nel libro sopra citato di Brierre de Boismont; come anche alcune delle storie di spiriti tramandateci dagli scrittori antichi, ad es. quella raccontata da Plinio il Giovane (L. VII, epist. 27), sorprendente già per il solo fatto di avere il medesimo carattere di innumerevoli storie di epoca moderna. Molto simile a questa, e forse soltanto una sua diversa versione, è la storia riportata da Luciano nel Philopseudes, cap. 31. E ancora, di questo genere è il racconto del demone nel primo capitolo del Cintone di Plutarco; poi quanto riferisce Pausania {Attica, I, 32) del campo di battaglia presso Maratona, il che va confrontato con ciò che racconta Brierre, a p. 590; infine le affermazioni di Svetonio nel Caligola, cap. 59. In generale quasi tutti i casi andrebbero riportati all'esperienza di cui stiamo parlando, in cui gli spiriti appaiono sempre nello stesso luogo e lo spettro è legato ad una determinata località, a chiese, chiostri, campi di battaglia, luoghi del delitto, alti tribunali, e a quelle case cadute in discredito per questo motivo, che nessuno vuole abitare e in cui di quando in quando non ci si potrà non imbattere: anche nella mia vita me ne sono

capitate diverse. Tali località hanno costituito il pretesto per il libro del gesuita Petrus Thyraeus: De injestis, ob molestantes daemoniorum et defunctorum spirìtus, locis, Colonia 1598. Ma la più strana circostanza di questo genere ce la fornisce forse l'osservazione n. 77 di Brierre de Boismont. Come una attestazione molto notevole della spiegazione qui avanzata su così numerose apparizioni, addirittura come un anello di congiunzione che ci guida verso di essa, va considerata la visione di una sonnambula, riportata nei «Blàtter aus Prevorst» di Kerner, coli. 10, p. 61: questa infatti si figurò all'improvviso una scena domestica, da lei descritta con precisione, che poteva essere accaduta più di cento anni prima; e questo perché le persone da lei descritte somigliavano a ritratti esistenti, che tuttavia ella non aveva mai visto.

La stessa importante esperienza-base qui presa in considerazione, cui tutti gli avvenimenti detti sono riconducibili, e che io chiamo "retrospective second sight", deve dunque restare ferma come fenomeno originario; infatti ci mancano fin qui i mezzi per chiarirla. In ogni caso questa si può portare in stretta connessione con un altro fenomeno senza dubbio inspiegabile, con il che si è già ottenuto parecchio, giacché riteniamo una sola invece di due misure sconosciute; un vantaggio analogo a quello così famoso che abbiamo ottenuto riportando il magnetismo animale all'elettricità. Come dunque una sonnambula dotata del massimo grado di chiaroveggenza non è limitata nella sua percezione nemmeno dal tempo, e anzi di tanto in tanto prevede anche avvenimenti realmente futuri e del tutto casuali; come lo stesso risultato, in modo -ancora più sorprendente, viene fornito dai deuteroscopisti e dai veggenti di cadaveri, quali eventi cioè che non si sono ancora affatto verificati nella nostra realtà empirica e tuttavia, dalla notte dell'avvenire, già esercitano un'azione su siffatte persone e possono cadere nella loro percezione, così anche uomini ed eventi che già una volta sono stati reali e che ora non lo sono più possono agire su certe persone particolarmente predisposte e possono quindi palesare un effetto posticipato, come quelli uno anticipato. Certo questo fenomeno è meno incomprensibile di quello, specialmente quando una simile comprensione è mediata e veicolata da qualcosa di materiale, come i resti corporei ancora realmente esistenti delle persone percepite, oppure cose che sono state a loro stretto contatto, i loro vestiti, la camera da loro abitata, o ciò cui inclinava il loro cuore, come il tesoro nascosto. E ancora, in modo analogo, come la sonnambula molto chiaroveggente entra in rapporto — potendo così averne un'immagine — con le persone lontane

sul cui stato di salute deve riferire, talvolta soltanto attraverso un qualche elemento di connessione fisico, ad esempio un fazzoletto che il malato ha portato sul corpo nudo («Kiesers Archiv», III, 3, p. 24), o una ciocca di capelli tagliata. Si tratta di casi strettamente affini a quello di cui stiamo parlando. Secondo questa prospettiva le apparizioni di spiriti che si collegano a determinate località, oppure a resti corporei di defunti posti in quello stesso luogo, sarebbero semplicemente le percezioni di una deuteroscopia che guarda all'indietro, rivolta cioè al passato: "a retrospective second sight". Esse sarebbero allora propriamente ciò che già gli antichi (la cui totale rappresentazione del regno delle ombre si è forse originata dalle apparizioni di spiriti; si veda l'Odissea, XXIV) chiamavano ombre, umbrae, greco xxx, — manes, (da manere, per così dire residui, tracce), cioè echi di fenomeni di questo nostro mondo dell'esperienza che si rappresenta nello spazio e nel tempo, divenuti percepibili all'organo del sogno, in rari casi durante lo stato di veglia, più facilmente nel sonno, come semplici sogni, e più facilmente ancora naturalmente nel sonno magnetico, quando il sogno è giunto al dormiveglia e questo a chiaroveggenza. Ma anche nel dormiveglia naturale, già menzionato all'inizio, che è stato descritto come un sogno vero dell'ambiente più prossimo del dormiente, e che si è dato a conoscere, per il sopravvenire di tali immagini estranee, in primo luogo come una condizione diversa dallo stato di veglia. In questo dormiveglia infatti si presenteranno più spesso le immagini di persone morte, il cui cadavere ancora si trova in casa; come in generale, secondo la norma per cui questa deuteroscopia rivolta all'indietro viene indotta da resti dei corpi dei morti, l'immagine di un defunto può apparire più facilmente a persone che vi siano predisposte, e perfino nello stato di veglia, fino a che questi non sia stato seppellito. E anche in questo caso la percezione avviene pur sempre attraverso l'organo del sogno.

Dopo quanto detto si comprende da sé come ad un fantasma che appaia in tal modo non vada attribuita l'immediata realtà di un oggetto presente; eppure alla sua base sta, mediatamente, una realtà. Ciò che allora si vede non è affatto il defunto stesso, bensì un mero greco xxx, un'immagine di chi è esistito un tempo, sorgente nell'organo del sogno di un uomo che vi sia predisposto, e a motivo di un qualche residuo, di una qualche traccia abbandonata. Tale immagine non ha dunque più realtà dell'apparizione di chi vede se stesso, o venga anche percepito da altri lì dove non si trova. Casi di questo genere tuttavia sono noti grazie a testimonianze attendibili, alcune delle quali si trovano raccolte nella Deuteroscopia di Horst, voi. II,

parte quarta: anche quella citata di Goethe ne fa parte; e così anche la non rara circostanza che malati vicini alla morte si immaginino di stare a letto con un proprio doppio. «Come va?» chiese non molto tempo fa un medico al suo ammalato grave costretto a letto: «ora meglio, da quando a letto siamo in due» fu la risposta; poco dopo il malato morì. Perciò un'apparizione di spiriti del genere qui preso in considerazione sta in una relazione obiettiva con la condizione passata della persona che si presenta, ma in nessun modo con il suo stato presente, dal momento che questo non vi ha alcuna parte attiva; motivo per cui dalla sua apparizione non si può dedurre una sua perdurante esistenza individuale. Alla spiegazione data si confà anche che i trapassati che appaiono in questo modo vengono visti di regola con gli abiti e nella foggia che era loro consueta; e così con l'uccisore appare l'ucciso, con il cavaliere il cavallo ecc. Tra visioni di questo genere sono probabilmente da annoverare anche in gran parte i fantasmi visti dalla veggente di Prevorst, e invece i colloqui che ella ha condotto con loro vanno visti come opera della sua propria facoltà di immaginazione, che forniva, con mezzi propri, il testo, e in tal modo una spiegazione, a quella muta processione («dumb shew»). L'uomo è infatti portato per natura a spiegare in qualche modo tutto ciò che vede, o ad apportare almeno qualche connessione e addirittura a far parlare mentalmente il fenomeno: perciò i bambini attribuiscono spesso un dialogo perfino a cose inanimate. La stessa veggente era dunque, senza saperlo, il suggeritore di quelle figure che le apparivano, per cui la sua facoltà immaginativa si trovava in quel genere di attività inconscia con cui noi guidiamo e disponiamo gli avvenimenti nel sogno comune, privo di significato, e anzi ne traiamo talvolta occasione da circostanze obiettive, casuali, come una pressione sentita dentro il letto, o un suono che ci raggiunge dall'esterno, un odore e così via, sulla cui base sogniamo poi lunghe storie. Per chiarirsi una siffatta drammaturgia della veggente, si veda quanto Bende Bendsen narra nel «Kiesers Ar-chiv», voi. XI, fase. 1, p. 121, della sua sonnambula, alla quale, immersa nel sogno magnetico, apparivano talvolta i suoi conoscenti vivi, e in tali occasioni ella ci si intratteneva con lunghi discorsi a voce alta. Sul testo ciò suona: «tra i molti discorsi che teneva con assenti, caratteristico è il seguente. Durante le presunte risposte ella taceva, apparentemente con ansiosa attenzione, per cui si sollevava sul letto e girava da testa da una parte determinata per sentire le risposte degli altri e si apprestava poi a controbattere sull'argomento. Pensava che fossero lì presenti la vecchia Karen con la sua

fantesca, e parlava alternativamente ora con questa ora con quella. L'apparente scissione della sua in tre diverse personalità, come avviene abitualmente nel sogno, giungeva in questo caso a tal punto, che mi era impossibile convincere la dormiente che ella stessa era quelle tre persone».
Di questo genere sono secondo me anche le conversazioni con gli spiriti della veggente di Pre-vorst, spiegazione che trova una forte convalida nella inesprimibile insulsaggine del testo di quei dialoghi e drammi, che risulta adeguata solo nell'orizzonte immaginativo di una ignara ragazza di montagna e della metafisica popolare da lei esibita, a cui è possibile attribuire una realtà obiettiva soltanto presupponendo un ordinamento del mondo così illimitatamente assurdo, e anzi scandalosamente stupido, che ci si dovrebbe vergognare di appartenervi. Se il prevenuto e credulo Justinus Kerner non avesse però avuto nel suo intimo un qualche presentimento riguardo alle origini appena addotte di quei colloqui di spiriti, questi non avrebbe ovunque e in ogni occasione tralasciato, con una simile imperdonabile leggerezza, di indagare con assoluto zelo e serietà gli oggetti materiali rivelati dagli spiriti, come ad esempio carta, penna e calamaio in cripte di chiese, catene d'oro nelle sale di un castello, bambini seppelliti in stalle di cavalli ecc., e non si sarebbe trattenuto dal farlo di fronte agli ostacoli più insignificanti. Facendolo, avrebbe infatti gettato luce su queste cose.
In generale, sono dell'opinione che la maggior parte delle apparizioni di defunti veramente viste appartengono a questa categoria delle visioni, e che ad esse spetta una realtà obiettiva trascorsa e in nessun modo una realtà attuale. Come nel caso ad esempio dell'apparizione del presidente dell'Accademia di Berlino Maupertuis, visto nella sala dell'Accademia dal botanico Gleditsch, citata da Nikolai nella già menzionata lezione tenuta appunto in quella sede; e così anche la storia riportata da Walter Scott nella «Edinb. review» e ripetuta nella Deuterosco-pia di Horst, voi. I, p. 113, la storia cioè del governatore cantonale in Svizzera, il quale, entrando nella biblioteca pubblica, vide seduto sulla poltrona presidenziale il suo predecessore, in festosa adunanza consiliare e circondato da chiassosi defunti. Risulta inoltre da alcuni racconti inclusi in questo libro, che occasione obiettiva di tali visioni non deve essere necessariamente lo scheletro o un qualsiasi altro resto della salma, ma possono anche essere altre cose che sono state a stretto contatto con il defunto. Troviamo così ad esempio che nel libro sopra citato di B.I. Menzel, tra le sette storie che ne fanno parte, in sei l'occasione è data da cadaveri, e nella settima invece il

semplice vestito del defunto, che questi portava di solito e che era stato riposto in un armadio subito dopo la sua morte, diede adito, una volta tirato fuori dopo diverse settimane, alla concreta apparizione del morto davanti alla vedova atterrita. Potrebbe allora essere che anche tracce più leggere, a stento percepibili dai nostri sensi, come ad esempio delle gocce di sangue penetrate nel pavimento molto tempo prima, o forse anche semplicemente il locale chiuso da mura in cui qualcuno con grande paura o disperazione subì una morte violenta, bastino a richiamare, per coloro che vi siano predisposti, una tale deuteroscopia rivolta al passato. A ciò si può collegare l'opinione degli antichi addotta da Luciano {Philopseudes, cap. 29), che possono apparire soltanto coloro che sono morti di morte violenta. In misura non minore un tesoro sotterrato e vigilato sempre con timore dal defunto, cui siano rimasti attaccati ancora i suoi ultimi pensieri, potrebbe produrre l'occasione obiettiva ad una siffatta visione, la quale potrebbe allora risultare, con qualche probabilità, addirittura lucrativa. In questa conoscenza del passato mediata dall'organo del sogno i suddetti spunti obiettivi giocano in certo modo il ruolo che nel pensare comune il nexus idearum conferisce ai suoi oggetti. Del resto per le percezioni di cui stiamo ora parlando, come per tutte le possibili percezioni in stato di veglia attraverso l'organo del sogno, vale la circostanza per cui esse pervengono più facilmente alla coscienza nella forma di qualcosa di udibile invece che di visibile, per cui il racconto di suoni, che vengono uditi talvolta in questo o in quest'altro luogo, è molto più frequente del racconto di apparizioni visive. Se allora in alcuni esempi del genere qui preso in considerazione, si racconta che i defunti apparsi avrebbero rivelato ai veggenti circostanze sconosciute fino a quel momento, ciò va innanzitutto messo in dubbio, e accolto solo in seguito a testimonianze certissime; così la cosa si potrebbe però ancora spiegare attraverso certe analogie con la chiaroveggenza dei sonnambuli. Molte sonnambule hanno infatti detto in singoli casi ai malati condotti loro innanzi per quale motivo del tutto casuale essi si erano procurati, molto tempo prima, la loro malattia, richiamando così alla loro memoria l'accaduto, quasi del tutto dimenticato. (Esempi di questo genere sono, nel «Kiesers Archiv», voi. Ili, parte III, p. 70, lo spavento per la caduta da una scala, e nella Geschichte ziveier Somnambulen, p. 189, di J. Kerner, l'osservazione fatta al ragazzo, per cui questi avrebbe dormito, tempo addietro, con una persona epilettica). A questa categoria appartiene anche il caso di alcuni chiaroveggenti, che hanno riconosciuto con esattezza un paziente mai visto prima e il suo stato di salute da un ciuffo di

capelli o un fazzoletto da lui portato. Dunque le stesse rivelazioni non provano senz'altro la presenza di un defunto.
Allo stesso modo, il fatto che l'immagine apparente di un defunto è stata vista e udita talvolta da due persone, si può far risalire al noto contagio sia dello stato di sonnambulismo, sia della seconda vista.
Nell'ambito del presente paragrafo avremmo dunque fornito una spiegazione almeno riguardo alla parte più consistente di apparizioni accreditata di immagini di defunti, e ciò limitatamente al fatto che le abbiamo riportate ad un fondamento comune, la deuteroscopia retrospettiva, che non può certo essere negata in molti di questi casi, in particolare in quelli citati all'inizio di questo numero. Mentre considerata per se stessa, rappresenta una circostanza molto rara e inesplicata. Per molte cose dobbiamo però accontentarci di una spiegazione di questo genere, come ad esempio l'intero e vasto edificio della dottrina dell'elettricità consiste semplicemente nel subordinare fenomeni di varia natura ad un fenomeno originario che resta del tutto inesplicato.
8. Il pensiero vivo e intenso rivoltoci da un altro può suscitare l'immagine di questo nel nostro cervello, non come semplice fantasma, ma in modo che essa ci stia di fronte come un che di concreto e non discernibile dalla realtà. In particolare sono i moribondi a manifestare questa facoltà apparendo ai loro amici assenti nell'ora della loro morte, perfino contemporaneamente a più di uno e in luoghi differenti. Il caso è stato così spesso e da diverse parti raccontato e accreditato, che io lo assumo senza esitazione come fondato di fatto. Uno molto grazioso e testimoniato da distinti personaggi, lo troviamo nella Theorieder Geisterkunde diJung-StìRmg, § 198. Due casi particolarmente impressionanti sono inoltre la storia della signora Kahlow, nel libro sopra citato di Wenzel, p. 11, e quella del predicatore di corte, nel libro anch'esso citato di Hennings, p. 329. Un caso del tutto nuovo può essere il seguente: poco tempo fa morì nottetempo, all'ospedale ebraico, una ragazza malata. Il mattino seguente giunsero molto presto le sue sorelle e le nipoti, delle quali una abitava nei paraggi, l'altra poco distante dal podere della ragazza, per chiedere sue notizie, giacché ad entrambe ella era apparsa durante la notte. Il custode dell'ospedale, sul cui racconto si basa questa notizia, assicurò che casi simili capitano molto spesso. La già citata Geschichte der Auguste Mùller in Karlsruhe riporta come una sonnambula chiaroveggente che durante il suo stato di chiaroveggenza spinto al massimo grado era caduta in una catalessi simile alla morte apparente, sia apparsa in forma concreta alla sua

amica, storia poi riferita nel «Kiesers Archiv», III, 3, p. 118. Un'altra apparizione intenzionale della medesima persona viene raccontata, da fonte pienamente credibile, nel «Kiesers Archiv», VI, 1, p. 34. Molto più raramente accade invece che persone siano in grado di sortire questo effetto in piena salute; tuttavia neanche al riguardo mancano resoconti credibili. Il più antico ce lo fornisce sant'Agostino, racconto per la verità di seconda mano, ma, secondo quanto assicura, di buona fonte {De civ. Dei, XVIII, 18, nel corso del passo: «Indicavit et alius se domi suae...» ecc.). In questo caso ciò che l'uno sogna appare all'altro come visione in stato di veglia, visione che questi ritiene realtà. Un caso del tutto analogo a questo lo riferisce — senza mostrare di conoscere il caso di Agostino — lo «Spiritual Telegraph» del 23 settembre 1854, pubblicato in America, di cui Dupo-tet ci dà la traduzione completa nel suo Tratte com-plet de magnetisme, 3a ed. p. 561. Una circostanza del genere, ma più recente, si aggiunge al resoconto citato per ultimo nel «Kiesers Archiv» (VI, 1, 35). Una meravigliosa storia di questo tipo la racconta Jung-Stilling nella sua Theorìe der Geisterkunde, § 101, ma senza produrne la fonte. Diverse le fornisce Horst nella sua Deuteroscopia, voi. II, sez. 4. Un esempio estremamente sorprendente di tale facoltà di apparire, trasmessa dal padre al figlio ed esercitata molto spesso da entrambi anche senza averne l'intenzione, sta nel «Kiesers Archiv», voi. VII, fase. 3, p. 158. Un caso precedente, del tutto simile a questo, si trova invece nei Gedanken von der Erscheinung der Geister di Zeibich, 1776, p. 29, ed è ripetuto in Von Geìstem und Geistersehem di Hennings, a p. 476. E dal momento che senza dubbio entrambi i casi sono stati raccontati indipendentemente l'uno dall'altro si prestano ad una reciproca conferma, in questo campo così decisamente straordinario. Anche nello «Zeitschrift fùr Anthropologie» di Nasse, IV, 2, p. Ili un caso siffatto viene registrato dal prof. Grohmann. Allo stesso modo in Signs before death di Horace Welby si trovano alcuni esempi di apparizioni di persone viventi in luoghi dove queste erano presenti soltanto con i loro pensieri, ad es. a p. 45, 88. Sembrano credibili in particolar modo i casi di questo genere raccontati, con il titolo di Dop-pelgànger, dall'onestissimo Bende Bendsen nel «Kiesers Archiv», Vili, 3, p. 120. Alle visioni qui in discussione, che si verificano durante la veglia, corrispondono durante il sonno i sogni per simpatia, i sogni cioè che si comunicano in distans, e che vengono quindi sognati da due persone contemporaneamente e in modo simmetrico. Esempi di questa sorta sono noti a sufficienza. Una buona raccolta la si può trovare in E. Fabius, De

somniis, § 21 e in essa un caso particolarmente adatto, narrato in lingua olandese. Uno studio del tutto singolare di H.M. Wesermann si trova inoltre nel «Kiesers Archiv», voi. VI, fase. 2, p. 135, che riporta cinque casi in cui questi ha provocato intenzionalmente in altri, tramite la sua volontà, sogni ben determinati; poiché però, nell'ultimo di questi casi, la persona interessata non era ancora andata a letto, ebbe, in stato di veglia e in guisa del tutto identica alla realtà, l'apparizione indotta, accanto ai fenomeni presenti nelle vicinanze. Di conseguenza il medium dell'intuizione è l'organo del sogno sia in tali sogni sia nelle visioni di questo genere in stato di veglia. Come anello di congiunzione tra le due categorie di fenomeni va considerata la storia, già menzionata più sopra, riportata da sant'Agostino, in quanto in essa appare nella veglia a uno ciò che l'altro sogna semplicemente di fare. Due casi del tutto analoghi si trovano in Sign before death di Horace Welby, pp. 266 e 297, l'ultimo dei quali ripreso da Invisible world di Sinclair. Evidentemente allora le visioni di questo genere non sorgono affatto, per quanto in esse la persona che appare si presenti sorprendentemente in carne ed ossa, per via di un influsso esterno sui sensi, bensì tramite un'azione magica della volontà di colui che le suscita su un altro, cioè sull'essere in sé di un organismo estraneo. Questo subisce un mutamento dall'interno che agendo appunto sul suo cervello, fa nascere proprio lì l'immagine di chi esercita in tal modo il suo influsso, e con tale chiarezza, quale avrebbe potuto in qualche modo produrre soltanto l'impressione dei raggi luminosi riflessi dal corpo di quello negli occhi dell'altro. Proprio i sosia allora, presi qui in esame come quei casi in cui la persona che appare è notoriamente in vita ma assente e non sa, di regola, della propria apparizione, ci forniscono il giusto punto di vista riguardo all'apparizione di moribondi e di defunti, dunque alla vera e propria apparizione di spiriti, giacché ci insegnano che una presenza reale immediata — come quella di un corpo che agisce sui sensi — non è affatto un suo presupposto necessario. Ma non altro che questo presupposto costituisce l'errore fondamentale di tutte le precedenti interpretazioni delle apparizioni di spiriti, tanto nella contestazione quanto nella loro difesa. Tale presupposizione si basa nuovamente sul fatto di avere aderito al punto di vista dello spiritualismo invece che a quello dell1'idealismo *. Conformemente a quello infatti si partì dalla supposizione del tutto ingiustificata, che l'uomo consista di due sostanze radicalmente diverse, una materiale, il corpo, e una immateriale, la cosiddetta anima. A seguito della loro separazione, sopraggiunta con la morte, l'anima, per quanto

immateriale, semplice e inestesa, dovrebbe ciò nonostante esistere ancora nello spazio, e dunque muoversi, camminare e così agire dall'esterno sui corpi e sui loro sensi proprio come un corpo, e di conseguenza anche presentarsi nella sua stessa guisa. Caso in cui sarebbe di certo necessaria la stessa presenza reale nello spazio che ha un corpo che percepiamo visivamente. Nei confronti di questa opinione spiritualistica sulle apparizioni di spiriti, del tutto insostenibile, sono valide tutte le confutazioni razionali e anche la delucidazione kantiana della questione che costituisce la prima parte, o parte teoretica, dei suoi Sogni di un visionano chiariti con i sogni della metafisica. Per pervenire dunque ad una corretta visione in merito a tutti i fenomeni che rientrano nel nostro tema, occorre rinunciare del tutto a questa prospettiva spiritualistica, all'ipotesi cioè di una sostanza immateriale e tuttavia mobile e così in grado di agire sui corpi e quindi anche sui sensi al modo della materia, e guadagnare, al posto di questa, il punto di vista idealistico, da cui queste cose si vedono in tutt'altra luce e si conseguono ben altri criteri sulla loro possibilità. Porre le basi per una tale prospettiva è appunto lo scopo della presente trattazione.

9. L'ultimo caso che rientra nel nostro esame sarebbe quello per cui l'azione magica, descritta nel precedente paragrafo, potrebbe ancora essere esercitata anche dopo la morte, così che avrebbe luogo una vera e propria apparizione di spiriti, attraverso un influsso diretto, dunque in certo modo la presenza reale, personale, di un individuo già defunto, tale da dare adito anche ad una reazione nei suoi confronti. La negazione a priori di ogni possibilità di questo genere e la relativa derisione di ogni affermazione contraria non hanno altro fondamento che la convinzione che la morte sia l'assoluto annientamento dell'uomo; a meno che non si pensi che quella negazione si basi sulla fede della Chiesa protestante, per la quale gli spiriti non possono apparire perché essi, a seconda della fede o dell'incredulità coltivate nei pochi anni della vita terrena, sono per sempre stati assegnati, subito dopo la morte, o al paradiso e alla sua gioia eterna, oppure all'inferno e alla sua eterna pena, e perché da entrambi non possono uscire per raggiungerci. Secondo allora la fede protestante tutte queste apparizioni provengono da diavoli o da angeli, ma non da spiriti umani, come ha esposto a fondo e in modo esauriente Lavater, De spectris, Ginevra 1580, parte II, capp. 3 e 4. La Chiesa cattolica invece, che già nel VI secolo, in particolare con Gregorio Magno, aveva molto ragionevolmente migliorato questo dogma assurdo e vergognoso introducendo il purgatorio tra quelle disperate alternative, ammette

l'apparizione degli spiriti che temporaneamente abitano nel purgatorio, ed eccezionalmente anche quella di altri spiriti; il che si può apprendere in modo esauriente nella già citata opera di Petrus Thyraeus, De locis infestis, parte I, capp. 3 segg. I protestanti si videro costretti dal suddetto dilemma addirittura a tener fermo in tutti i modi all'esistenza del diavolo, e questo semplicemente perché non potevano farne a meno per spiegare le innegabili apparizioni di spiriti. Così, ancora all'inizio del secolo scorso, i negatori del diavolo erano chiamati Adaemonistae, quasi con lo stesso pius horror con cui al giorno d'oggi si dice Atheistae, e al tempo stesso, per esempio in C. F. Romanus, Schediasma polemicum, an dentur spectra, magi et sagae, Lipsia 1703, gli spettri sono definiti fin da principio come «apparitiones et territiones Diaboli externae, quibus corpus, aut aliud quid in sensus incurrens sibi assumit, ut homines infestet»6. È forse dovuto a ciò il fatto che i processi alle streghe, che notoriamente presuppongono un patto con il diavolo, siano stati molto più frequenti presso i protestanti che non presso i cattolici. E tuttavia, a prescindere da simili visioni mitologiche, ho detto più sopra che il rifiuto a priori della possibilità di una apparizione reale di defunti si potrebbe basare soltanto sulla convinzione che con la morte l'essere dell'uomo venga reso completamente nullo. Finché infatti venga a mancare tale convinzione, non si vede perché un essere che in qualche modo ancora esiste, non possa anche in certo modo manifestarsi e agire su un altro essere, anche se questo si trova in un'altra condizione. E quindi tanto logico quanto naturale che Luciano, dopo aver raccontato come Democrito non si fosse fatto trarre in inganno neppure per un attimo da una mascherata di spiriti inscenata per spaventarlo, aggiunge: greco xxx (adeo persuasum habebat, nihil adhuc esse animas a corpore separatas)7, Philops. 32. Se di contro vi è nell'uomo, all'infuori della materia, ancora qualcosa di indistruttibile, non si potrà perlomeno assumere a priori che quanto produsse la straordinaria apparizione della vita non debba essere in grado, al termine di questa, di un qualche influsso su coloro che ancora vivono. La questione si potrebbe allora decidere soltanto a posteriori, per il tramite dell'esperienza. Ciò è tuttavia tanto più difficile in quanto, a parte tutti gli inganni intenzionali e involontari dei relatori, la stessa visione reale in cui si presenta un defunto, può ben appartenere ad uno degli otto generi che ho fin qui enumerato; e dunque forse la cosa si condurrebbe sempre a questo modo. E perfino nel caso in cui una tale apparizione abbia rivelato cose che nessuno poteva sapere, bisognerebbe interpretare il fenomeno, per la delucidazione data alla fine

del § 7, ancora una volta come la forma qui assunta dalla rivelazione di una spontanea chiaroveggenza in stato di sonnambulismo. È tuttavia impossibile dimostrare con sicurezza il verificarsi di un simile caso nella veglia, o anche soltanto nel ricordo esatto di uno stato di sonnambulismo, e anzi, per quanto ne so, simili rivelazioni sono sempre sopravvenute soltanto nel corso dei sogni. Del resto si possono dare circostanze che rendono impossibile anche questa interpretazione. Al giorno d'oggi, in cui cose di questo genere sono riguardate con molta maggiore libertà che in passato e vengono di conseguenza anche comunicate e discusse più apertamente, possiamo ben sperare di ottenere decisive informazioni di carattere empirico su questa materia.

Senza dubbio diverse storie di spiriti sono così fatte, da rendere molto difficile ogni spiegazione d'altro genere, e questo finché non le si ritenga del tutto false. Contro quest'ultimo esito interviene però in molti casi in parte il carattere del narratore originale, in parte il marchio di onestà e di sincerità di cui sia dotata la sua esposizione, e più di tutto la perfetta somiglianza, nella struttura e nel loro particolare andamento, di tali pretese apparizioni, per quanto possano essere lontani gli uni dagli altri i tempi e i luoghi da cui provengono i racconti. La cosa diventa stranissima, quando riguarda circostanze del tutto particolari conosciute soltanto in epoca moderna, a seguito del sonnambulismo magnetico e di una più esatta osservazione di tutti questi fenomeni che talvolta si verificano nell'ambito delle visioni. Un esempio di questo genere si può reperire nella storia di spiriti alquanto insidiosa, risalente all'anno 1697, che Brierre de Boismont narra nella sua osservazione n. 120: è il caso di un giovane al quale lo spirito di un amico restò visibile soltanto nella metà superiore della figura, sebbene si intrattenesse a parlare con lui per tre quarti d'ora. Questa apparizione parziale di figure umane si è recentemente attestata come una particolarità che si verifica talvolta in visioni di questo genere; per questo anche Brierre, alle pp. 454 e 474 del suo libro, la cita, senza riferimento a quella storia, come un caso piuttosto frequente. Anche Kieser («Archiv», III, 2, 139) riferisce la medesima circostanza riguardo al ragazzo Arst, attribuendola però alla sua presunta visione con la punta del naso. Nella storia sopra menzionata tale circostanza fornisce dunque la prova che quel giovane perlomeno non aveva inventato l'apparizione; storia che tuttavia si può difficilmente spiegare altrimenti se non a partire dall'influsso, prima annunciato e poi reso effettivo, del suo amico annegato il giorno prima in una regione lontana. Un'altra circostanza del genere suddetto è lo svanire

delle apparizioni non appena si fissi intenzionalmente l'attenzione su di loro. Ciò si trova anche nel passo già menzionato di Pausania riguardo ai fenomeni acustici uditi sul campo di battaglia presso Maratona, percepiti solo da coloro che si trovarono ad essere lì presenti per caso e non invece a quelli che vi si erano recati di proposito. Osservazioni analoghe nell'epoca recente le troviamo in svariati passi della Veggente di Prevorst (ad es. voi. II, pp. 10 e 38), dove la cosa si spiega per il fatto che quanto è percepito attraverso il sistema ganglionare viene subito cancellato dal cervello. Secondo la mia ipotesi sarebbe da spiegare con l'improvvisa inversione di direzione della vibrazione delle fibre cerebrali. Di passaggio, voglio qui sottolineare una corrispondenza molto singolare dello stesso genere. Nel suo articolo Damascio Fozio dice: greco xxx 8. Esattamente la stessa cosa, per quanto incomprensibile sia, è raccontata dalla Veggente di Prevorst, p. 87 della 3 a ed. Il carattere e il tipo delle apparizioni di spiriti sono così fortemente determinati e particolari, che la persona esercitata può giudicare, leggendo una tale storia, se si sia trattato di una visione inventata, o anche derivante da un'illusione ottica, oppure di una vera visione. C'è da augurarsi e da sperare che possiamo presto avere una raccolta di storie cinesi sui fantasmi, così da vedere se esse non abbiano per caso sostanzialmente lo stesso tipo e lo stesso carattere delle nostre e se non mostrino addirittura una spiccata corrispondenza nelle circostanze di contorno e nei particolari; il che offrirebbe in generale una decisa conferma in merito ai fenomeni qui in discussione, vista la diversità così radicale dei costumi e delle dottrine religiose. Che i cinesi abbiano la stessa idea dell'apparizione di un defunto e delle rivelazioni fatte da questo, risulta dall'apparizione di spiriti, anche se soltanto immaginata, nella novella cinese Hing-Lo-Tu, ou la peinture mysterieuse, tradotta da Stanislas Julien e pubblicata nel suo Orphetin de la Chine, accompagni de nouvelles et de poésies, 1834. A questo proposito vorrei peraltro richiamare l'attenzione sul fatto che la maggior parte dei fenomeni che costituiscono la caratteristica dello spiritismo, come quelli descritti nelle opere sopra citate di Hennings, Wenzel, Teller ecc., e in quelle posteriori di Justinus Kerner, Horst e di molti altri, si può già ritrovare con le stesse modalità in testi molto antichi, ad esempio nei tre del XVI secolo che ho a mia disposizione, e cioè in Lavater, De spectris; Thyraeus, De locis infestisi e nel De spectris et apparitionibus. Libri duo Eisleben, 1597, anonimo, 500 pagine in 4°. Tali fenomeni sono ad esempio i colpi alla porta, l'apparente tentativo di forzare porte chiuse — anche quelle che non

lo sono affatto — il tonfo di un peso molto forte che cade all'interno della casa, il fragoroso scagliarsi tutt'intorno degli utensili in cucina, o del legname sistemato sul pavimento — che si ritrova poi in perfetto ordine e nella quiete più assoluta — il fracasso delle botti di vino, il rumore caratteristico dell'inchiodatura di una bara quando sta per morire un coinquilino, i passi strascicati o brancolanti nella camera buia, lo strattonamento della coperta del letto, il tanfo, la richiesta di preghiere da parte di spiriti che appaiono ecc., mentre non c'è ragione di supporre che i moderni autori di tali dichiarazioni, per lo più molto illetterati, abbiano letto quegli antichi e rari scritti in latino. Tra gli argomenti a favore della realtà delle apparizioni di spiriti, merita di essere menzionato anche il tono di incredulità con cui esse vengono riportate di seconda mano dai narratori dotti, perché questo tono presenta di regola così chiaramente il segno dello sforzo, dell'affettazione e dell'ipocrisia, che vi traspare, nascosta, una segreta credenza. In questa occasione vorrei richiamare l'attenzione su una recente storia di spiriti, che merita di essere meglio conosciuta e indagata di quanto non avvenga nell'esposizione, uscita da pessima penna, che si trova nei «Blàttern aus Prevorst», 8a raccolta, p. 166. E questo in parte grazie al fatto che le dichiarazioni al riguardo sono state verbalizzate dall'autorità giudiziaria e in parte a causa della circostanza assai particolare che lo spirito apparso per molte notti non fu visto dalla persona con cui era stato in relazione e davanti al cui letto si mostrava, perché questa dormiva; fu invece visto dapprima soltanto da due sue compagne di prigionia e solo più tardi anche dalla persona stessa, che ne fu però talmente scossa, da confessare di sua iniziativa sette avvelenamenti. Il racconto si trova nel fascicolo: Verhandlungen des Assisenhofes in Mainz ùber die Giftmòrderin Margaretha Jàger, Mainz 1835. La dichiarazione testuale del protocollo è riprodotta nel quotidiano francofortese «Didaskalia» del 5 luglio 1835.

A questo punto devo però prendere in considerazione l'aspetto metafisico della questione, giacché su quello fisico, o meglio fisiologico, si è già detto più sopra il necessario. Ciò che suscita propriamente il nostro interesse per tutte le visioni, per le intuizioni cioè che abbiamo per l'affiorare dell'organo del sogno in stato di veglia, è l'eventuale rapporto di queste con qualcosa di empiricamente obiettivo, posto, in altre parole, al di fuori di noi e da noi distinto: solo in tal caso infatti quelle intuizioni presentano una analogia ed eguale dignità rispetto alle nostre abituali intuizioni sensibili della veglia. Pertanto non sono per noi interessanti le prime tre

delle nove cause di tali visioni enumerate in precedenza, quelle che si risolvono in mere allucinazioni, bensì quelle successive. La perplessità infatti che si accompagna alla considerazione della visione e della apparizione di spiriti è dovuta propriamente al fatto che in queste percezioni risulta del tutto dubbio, oscuro, se non del tutto cancellato, il limite tra soggetto e oggetto, prima condizione di ogni conoscenza. «Ciò è dentro o fuori di me?» si chiede — come già Macbeth, quando un pugnale gli aleggia davanti — chiunque da una simile visione non sia privato del senno. Se una sola persona ha visto un fantasma, si spiegherà la cosa come un che di puramente soggettivo, per quanto obiettivamente esso fosse lì presente. Se invece due o più persone hanno visto o udito, allora gli si accorderà senz'altro la realtà di un corpo, dal momento che noi riconosciamo empiricamente soltanto una causa, quella per cui più individui debbano necessariamente avere la stessa rappresentazione intuitiva allo stesso tempo, e quest'unica causa dice che un solo e medesimo corpo, riflettendo la luce in tutte le direzioni, impressiona tutti i loro occhi. Soltanto all'infuori di questa causa molto meccanica ci potrebbero dunque essere altre cause del contemporaneo affiorare di tale rappresentazione intuitiva in diversi individui. Come due persone sognano talvolta lo stesso sogno simultaneamente (cfr. Sopra), percepiscono cioè nel sonno la medesima cosa attraverso l'organo del sogno, allo stesso modo in stato di veglia l'organo del sogno può intraprendere in due o più persone la stessa attività, così che uno spettro visto da loro simultaneamente si presenta in modo obiettivo, come un corpo. In generale tuttavia la differenza tra soggettivo e oggettivo non è, al fondo, assoluta, bensì sempre soltanto relativa: infatti tutto ciò che risulta obiettivo è di nuovo soggettivo in quanto pur sempre condizionato da un soggetto, e anzi propriamente sussistente solo in quest'ultimo. Ragione per cui in ultima istanza l'idealismo ha ragione. Si crede per lo più di avere annullato la realtà di un'apparizione di spiriti con il dimostrare che questa era condizionata soggettivamente. Ma quale peso può avere una tale argomentazione in chi sa dalla dottrina kantiana quanto forte sia la partecipazione di condizioni soggettive nel fenomeno del mondo fisico, e quanto questo, con lo spazio in cui sussiste, il tempo in cui si muove, e la causalità in cui consiste l'essere della materia, dunque secondo la sua forma totale, sia soltanto un prodotto delle funzioni cerebrali, eccitate da uno stimolo sui nervi degli organi di senso? A questo punto non resta se non la questione della cosa in sé. La realtà materiale dei corpi che agiscono

sui nostri sensi dall'esterno spetta quindi tanto poco all'apparizione di spiriti quanto al sogno, tramite il cui organo essa viene percepita, per cui la si è potuta chiamare un sogno ad occhi aperti («a waking dream», «insomnium sine somno»; cfr. Sonntag, Sicilimentorum academìcorum Fasciculus de Spectris et Omnibus morientium, Altdorfii 1716, p. 11). Con questo però essa non perde, in fondo, la sua realtà. Di certo essa è, come il sogno, una semplice rappresentazione, e come tale sussistente solo nella coscienza conoscitiva: ma lo stesso si può sostenere del nostro mondo reale esterno, poiché anche questo ci è innanzitutto e immediatamente dato soltanto come rappresentazione, ed è, come già detto, un semplice fenomeno del cervello, provocato da uno stimolo nervoso e verificantesi secondo le leggi delle funzioni soggettive (forme della sensibilità pura e dell'intelletto). Con la richiesta di una realtà di altro genere è già posta la questione della cosa in sé, sollevata e precipitosamente risolta da Locke, quindi segnalata da Kant in tutta la sua difficoltà e anzi abbandonata come irrisolvibile, cui infine ho dato io una risposta, sia pure sotto una certa condizione restrittiva. Siccome tuttavia la cosa in sé, che si manifesta in ogni caso nel fenomeno di un mondo esterno, è toto genere distinta da questo, la cosa potrebbe stare in modo analogo per quanto riguarda ciò che si manifesta nell'apparizione di spiriti, e quanto si annuncia in entrambi potrebbe anzi essere, in fin dei conti, la stessa cosa, e cioè volontà. Sulla base di questa visione troviamo che vi è, relativamente alla realtà obiettiva, tanto del mondo fisico quanto delle apparizioni di spiriti, un realismo, un idealismo e uno scetticismo, e alla fine anche un criticismo, dei cui interessi ci stiamo ora propriamente occupando. Un'esplicita conferma di tale visione è anzi fornita dalla seguente dichiarazione della veggente più famosa e più attentamente studiata, e cioè della veggente di Prevorst (voi. I, p. 12): «Se gli spiriti possano rendersi visibili solo in questa forma, o se piuttosto il mio occhio possa vederli e i miei sensi possano coglierli solo in questa forma, e se essi non risulterebbero più spirituali ad un occhio maggiormente spirituale, tutto ciò non lo posso sostenere in modo circostanziato, posso soltanto averne un presentimento». E non è forse ciò del tutto analogo alla dottrina kantiana: «cosa possano essere le cose in sé non lo sappiamo, conosciamo piuttosto soltanto i loro fenomeni?».

Tutta la demonologia e lo studio degli spiriti dell'antichità e del medioevo, come anche la loro visione della magia, non estranea a tali questioni, hanno a fondamento un realismo non ancora contestato, che venne infine scardinato ad opera di Cartesio. Soltanto l'idealismo, maturato a poco a

poco in epoca moderna ci conduce al punto di vista dal quale possiamo pervenire ad un giudizio corretto su tutte quelle cose, quindi anche sulle visioni e sulle apparizioni di spiriti. Contemporaneamente e per altro verso il magnetismo animale ha portato alla luce del giorno, per una via empirica, la magia, occultata nell'oscurità di tutte le epoche anteriori e indotta a nascondersi pavidamente, e proprio così ha fatto oggetto di imparziali e scientifiche osservazioni e di libere valutazioni le apparizioni di spiriti. L'ultima parola in ogni questione spetta sempre alla filosofia, ed io spero che la mia, cosi come, prendendo le mosse dall'unica realtà e onnipotenza della volontà nella natura, ha perlomeno reso pensabile — e comprensibile nel caso si verifichi * — la magia, abbia aperto la via, con l'aver affidato il mondo obiettivo all'idealità, anche ad una più giusta prospettiva riguardo a visioni e apparizioni di spiriti.

La risoluta incredulità con cui sulle prime vengono appresi da ogni uomo ragionevole per un verso i dati di fatto della chiaroveggenza, per altro verso quelli dell'influsso magico, vulgo magnetico, incredulità che si attenua soltanto più tardi, per esperienza diretta o davanti a centinaia di testimonianze tra le più attendibili, si basa sempre su un'unica e medesima ragione: cioè sul fatto che entrambi questi fenomeni, la chiaroveggenza con il suo conoscere in distans e la magia con il suo agire in distans, sono in contraddizione con le leggi — di cui siamo coscienti a priori — dello spazio, del tempo e della causalità, le quali determinano nel loro complesso il procedere dell'esperienza possibile. Così nel raccontare casi di questo genere non ci si limita a dire «non è vero», ma piuttosto: «non è possibile» («a non posse ad non esse»), e dall'altra parte si replica: «eppure lo è» («ab esse ad posse»). Tale contrasto dipende dal fatto, e anzi da una prova ulteriore del fatto, per cui tutte quelle leggi da noi conosciute a priori non sono le veritates aeternae affatto incondizionate della scolastica, non sono cioè una determinazione delle cose in sé, ma prendono avvio da semplici forme dell'intuizione e dell'intelletto, dunque da funzioni dell'intelletto. Lo stesso intelletto, consistendo di tali funzioni, è sorto semplicemente al fine di perseguire e raggiungere gli scopi dei fenomeni individuali della volontà, non al fine di comprendere la costituzione assoluta delle cose in se stesse. L'intelletto dunque, come ho già mostrato {Il mondo e. voi. e rappr., voi. II, pp. 177, 273, 285-89; 3a ed. pp. 195, 309, 322-326) è una semplice facoltà di superficie, che coglie ovunque in definitiva solo l'involucro, mai l'interno delle cose. Chi desideri comprendere rettamente ciò che intendo deve dunque rileggere i passi

appena indicati. Ammettendo che per una volta riusciamo ad accostarci alle cose, aggirando il principium individuationis, da un lato e per una via di tutt'altro genere, e cioè dall'interno invece che dall'esterno, riusciamo quindi ad impadronirci di loro nella conoscenza chiaroveggente e nell'azione magica, si produrrà, proprio in virtù di quella conoscenza cerebrale, un risultato che in realtà era impossibile conseguire attraverso la sua via specifica; così che essa insisterà nel contestarlo, dal momento che un conseguimento di questo genere risulta comprensibile solo metafisicamente, e sotto il profilo fisico resta un che di impossibile. Di conseguenza la chiaroveggenza costituisce peraltro una conferma della dottrina kantiana della idealità dello spazio, del tempo e della causalità, mentre la magia conferma per di più la mia dottrina dell'esclusiva realtà della volontà come nucleo di tutte le cose. E qui trova conferma anche l'affermazione di Bacone, per il quale la magia è la metafisica pratica.

Ma riportiamo ora alla memoria di nuovo la discussione sopra condotta e le ipotesi fisiologiche avanzate, secondo le quali tutte le intuizioni poste in atto dall'organo del sogno si distinguono dalla percezione comune, radicata nello stato di veglia, per il fatto che in quest'ultima il cervello viene stimolato dall'esterno, attraverso un'azione fisica sui sensi, ricevendo così al tempo stesso i dati, sulla cui base e con l'impiego delle proprie funzioni — e cioè causalità, tempo e spazio — dà luogo all'intuizione empirica, mentre invece nell'intuizione dell'organo del sogno lo stimolo proviene dall'interno dell'organismo, e si diffonde attraverso il sistema nervoso plastico al cervello, il quale viene in tal modo indotto ad una intuizione del tutto simile a quella empirica, rispetto alla quale però, provenendo lo stimolo dalla parte opposta e verificandosi quindi anche nell'opposta direzione, occorre ammettere che anche le vibrazioni, o in generale gli interni movimenti delle fibre cerebrali, vadano in direzione contraria e raggiungano dunque solo alla fine i nervi sensoriali, che sono così posti in attività per ultimi, invece di essere i primi a subire lo stimolo, come avviene nella intuizione abituale. Se allora — come si suppone a proposito di sogni veri, visioni profetiche e apparizioni di spiriti — un'intuizione di questo genere deve ciò nonostante riferirsi a qualcosa di realmente esterno, empiricamente sussistente, ovvero del tutto indipendente dal soggetto, a qualcosa cioè che sarebbe conosciuto solo per il tramite di tale intuizione, allo stesso modo deve essere entrata in una qualche comunicazione con Vintemo dell'organismo, da cui l'intuizione viene provocata. Ma una siffatta comunicazione non si può affatto dimostrare empiricamente, e

anzi, non dovendo presumibilmente essere spaziale, ovvero proveniente dall'esterno, essa non è assolutamente pensabile empiricamente, cioè fisicamente. E se tale comunicazione purtuttavia si verifica, allora la cosa deve essere compresa solo metafisicamente, ed essa va pensata come indipendente dal fenomeno e da tutte le sue leggi, avente luogo nella cosa in sé — la quale costituisce l'interna essenza delle cose e sta ovunque a fondamento del loro manifestarsi fenomenico — e solo in seguito percepibile nel fenomeno. Questo è ciò che si intende con l'appellativo di azione magica.
A chi domandi quale sia la via dell'azione magica, quella stessa che ci è data nel caso della cura simpatica, come in quello dell'influsso a distanza del magnetizzatore, io dico: è la via percorsa dall'insetto che qui muore e che rinasce alla piena vitalità da ogni uovo che abbia superato l'inverno. È la via nel cui tracciato accade che, in una data popolazione, dopo un inconsueto aumento dei casi di morte, aumenti anche il numero delle nascite. E la via che non segue la danda della causalità attraverso il tempo e lo spazio. E la via che passa per la cosa in sé.
Sappiamo però dalla mia filosofia che la cosa in sé, dunque anche l'intima essenza dell'uomo, è la sua volontà, e che nel suo complesso l'organismo di ciascuno, così come si manifesta empiricamente, non è che l'obiettivazione di quella, o, più esattamente, l'immagine sorgente nel cervello di questa sua volontà. La volontà come cosa in sé si trova allora all'infuori del prìncipìum ìndìviduationis (spazio e tempo), da cui gli individui sono separati: per la volontà dunque i limiti introdotti da tale principio non sussistono. Dal che si chiarisce — fin dove può arrivare la nostra comprensione inoltrandoci in questo campo — la possibilità di un'immediata azione reciproca degli individui, indipendentemente dalla loro vicinanza o lontananza nello spazio, che si manifesta di fatto in alcuni dei nove generi, sopra enumerati, di intuizione grazie all'organo del sogno, in stato di veglia e più spesso durante il sonno. Allo stesso modo, a partire da tale immediata comunicazione radicata nell'essenza in sé delle cose, si spiega la possibilità del sogno vero, del prendere coscienza dell'ambiente circostante nel sonnambulismo e infine la possibilità della chiaroveggenza. Dal momento che la volontà dell'uno agisce sulla volontà dell'altro non ostacolata da alcun limite dell'individuazione, e quindi immediatamente e in distans, quella ha in tal modo agito anche sull'organismo di quest'ultimo, che non è altro se non la sua volontà intuita spazialmente. Se ora un influsso siffatto, che per questa via giunge all'interno dell'organismo, si

estende al sistema ganglionare che lo guida e presiede alle sue funzioni, e poi da qui si diffonde, rompendo l'isolamento, fino al cervello, non può che essere rielaborato da quest'ultimo in forma cerebrale, produrrà cioè intuizioni, del tutto identiche a quelle che nascono per esterna stimolazione dei sensi, cioè ad immagini nello spazio secondo le tre dimensioni, con un movimento nel tempo e in conformità con la legge della causalità ecc. Sia queste che quelle intuizioni infatti sono prodotti della funzione intuitiva del cervello, e il cervello può parlare sempre e soltanto la propria lingua. Peraltro un influsso di questa specie porterà sempre con sé il carattere e l'impronta della sua origine, di quell'entità da cui ha preso le mosse, e lo trasmetterà quindi alla figura che questa, al termine di un così ampio giro, produce nel cervello, per quanto diversa possa essere l'essenza in sé dell'impressione rispetto a questa figura. Se ad esempio un moribondo agisce su una persona lontana con un forte sentimento di nostalgia o con qualche altro impulso della volontà, così, nel caso di un'azione molto energica, la figura di quello si presenterà nel cervello dell'altro, ovvero gli apparirà proprio come un corpo nella realtà. Chiaramente però una tale azione, verificantesi tramite l'interno dell'organismo, si produrrà su un cervello esterno in modo più lieve durante il sonno piuttosto che nella veglia" giacché nel primo caso le fibre cerebrali sono in assoluta quiete, mentre nel secondo caso presentano un movimento contrario a quello che ora dovrebbero assumere. Per questo motivo un influsso più debole del genere preso in considerazione potrà manifestarsi soltanto nel sonno, attraverso lo stimolo dei sogni; nella veglia susciterà invece in ogni caso dei pensieri, delle sensazioni e una certa inquietudine, ma il tutto sempre conformemente all'origine dell'influsso e con la sua impronta. Così questo influsso può produrre ad esempio un impulso o una tendenza inspiegabile e tuttavia incontestabile a mettersi alla ricerca di colui dal quale l'impulso è partito; e allo stesso modo, nel caso opposto, può far indietreggiare dalla soglia della casa, esercitando a tal fine il desiderio di non vederlo, colui che è intenzionato a venire, anche se questi era stato mandato a chiamare e lo si era fatto venire («experto crede Ruperto»). Su questo influsso, il cui fondamento è l'identità della cosa in sé in tutte le sue manifestazioni, si basa anche il contagio, riconosciuto di fatto, delle visioni, della seconda vista e della visione di spiriti, contagio che produce un effetto che eguaglia nel risultato quello esercitato contemporaneamente sui sensi di più individui da un oggetto fisico, poiché anche a seguito del precedente caso più persone vedono la stessa cosa al medesimo tempo, cosa che si procura

così una piena oggettività. Anche la più volte riscontrata comunicazione immediata di pensieri si basa sullo stesso influsso diretto. Questa è talmente certa, che io consiglio chi debba custodire un importante e pericoloso segreto, di non parlare mai con la persona che non deve sapere dell'intera questione cui quel segreto fa capo; egli infatti, in quel mentre, deve per forza avere presente nei suoi pensieri il vero stato delle cose, con il che può nascere improvvisamente nell'altro una luce al riguardo; e si dà allora una comunicazione da cui non preserva né la discrezione né la finzione. Goethe racconta (nel chiarimento al Divano, paragrafo «Blumenwechsel») che due coppie di amanti, sul punto di partire per una gita di piacere, si scambiarono l'un l'altro delle sciarade: «ben presto non solo ciascuna fu indovinata non appena venuta alle labbra, ma alla fine perfino la parola che l'altro pensava e con cui voleva formare un enigma, fu conosciuta e detta con la divinazione più immediata». La mia bella albergatrice di Milano mi chiese, molti anni fa, durante un colloquio molto animato attorno al tavolo della cena, quali fossero i tre numeri che ella aveva giocato come terna al lotto. Senza pensarci su dissi correttamente il primo e il secondo, ma poi, divenuto esitante a causa del suo giubilo e riflettendo come se mi fossi risvegliato, sbagliai il terzo. Come noto, il massimo grado di un tale influsso ha luogo nelle sonnambule chiaroveggenti, che descrivono con esattezza e precisione a chi le interroga la patria lontana e l'appartamento di quest'ultimo, oppure anche le terre lontane in cui questi ha viaggiato. La cosa in sé è la medesima in tutti gli esseri, e lo stato di chiaroveggenza dà a chi lo possiede la facoltà di pensare con il mio invece che con il suo cervello, profondamente addormentato.

Poiché d'altro canto è per noi un punto fermo il fatto che la volontà, in quanto è cosa in sé, non viene distrutta né annullata dalla morte, non si può negare a priori la possibilità che un effetto magico del genere sopra descritto possa provenire anche da una persona già defunta. Per la verità si può altrettanto poco scorgere chiaramente e dunque sostenere in positivo una tale possibilità; questa infatti, anche se in generale non impensabile, tuttavia, considerata più da presso, risulta sottoposta a grosse difficoltà, cui vorrei brevemente accennare. Poiché dobbiamo pensare l'intima essenza dell'uomo, rimasta intatta in caso di morte, come esistente all'infuori dello spazio e del tempo, un suo influsso su di noi viventi potrebbe verificarsi solo in virtù di moltissime mediazioni, che starebbero tutte dalla nostra parte, per cui sarebbe difficile da stabilire quanto di tutto ciò sarebbe

veramente derivato da un defunto. Un influsso di questo genere infatti non dovrebbe soltanto entrare in primo luogo nelle forme intuitive del soggetto percipiente, in cui presentarsi come un che di spaziale, temporale, e operante materialmente secondo la legge di causalità, ma dovrebbe per di più introdursi nel nesso del suo pensiero concettuale, giacché altrimenti il soggetto non saprebbe che cosa farsene, mentre chi gli appare non vuole semplicemente essere visto, bensì essere in qualche misura compreso nelle proprie intenzioni e nelle azioni ad esse corrispondenti. Così il defunto dovrebbe adattarsi e associarsi anche alle più ristrette opinioni e ai pregiudizi del soggetto riguardo alla totalità delle cose e del mondo. Ma non è tutto! Non solo infatti secondo tutta la mia precedente esposizione gli spiriti vengono visti attraverso l'organo del sogno e in conseguenza di un influsso che dall'interno arriva al cervello — diversamente da quello comune, agente sui sensi dall'esterno — ma anche lo stesso J. Kerner, convinto sostenitore della realtà obiettiva degli spiriti che appaiono, sostiene la stessa cosa, con la sua affermazione spesso ripetuta, per cui gli spiriti «non sono visti con l'occhio fisico, bensì con quello spirituale». Per quanto allora realizzata attraverso un influsso interno, sorto dall'essenza in sé delle cose — e dunque magico — sull'organismo, influsso che si diffonde fino al cervello per il tramite del sistema ganglionare, l'apparizione di spiriti viene però recepita al modo di quella degli oggetti che agiscono su di noi dall'esterno, attraverso luce, aria, suono, contatto e odore. Quale mutamento non avrebbe allora a dover subire la presunta azione di un defunto in una siffatta trasposizione, in un metaschematismo così totale! Come si può quindi ancora supporre che qui e in percorsi così intricati possa aver luogo un vero dialogo, con botta e risposta, come pure è stato spesso riferito? Si noti, tra parentesi, che l'elemento ridicolo che in misura maggiore o minore è proprio — così come l'elemento terrificante — di ogni affermazione sull'aver avuto un'apparizione di tal genere, che è poi la ragione per cui si esita a comunicarla, nasce dal fatto che il narratore ne parla come di una percezione avuta tramite i sensi esterni, e che invece non è di certo esistita, anche solo a motivo del fatto che altrimenti uno spirito dovrebbe sempre essere visto e percepito allo stesso modo da tutti i presenti; distinguere una percezione solo apparentemente esterna e sorta invece a seguito di un influsso interno da una mera fantasticheria non è cosa da tutti. Sarebbero dunque queste, nell'ipotesi di una vera apparizione di spiriti, le difficoltà che si incontrano dal lato del soggetto per-cipiente. Altre poi si trovano dal lato del defunto che si presume eserciti un influsso.

Secondo la mia dottrina solo la volontà possiede un'essenza metafisica, grazie alla quale essa non può essere distrutta dalla morte, mentre viceversa l'intelletto, come funzione di un organo appartenente al corpo, è meramente fisico, e muore con esso. E pertanto altamente problematico il modo in cui un defunto dovrebbe conservare conoscenza dei viventi, così da agire su di loro in conformità a tale conoscenza. E non lo è di meno la modalità di questo stesso agire, avendo quello perduto, con la corporeità, tutti gli strumenti abituali, e cioè fisici, per influire su altri, come
pure sul mondo fisico in generale. Se tuttavia volessimo accordare una qualche verità ai casi così numerosi, raccontati e accreditati da fonti così diverse, i quali mostrano senza esitazioni un influsso obiettivo da parte di defunti, dovremmo chiarirci la questione in questi termini, che cioè in simili casi la volontà del defunto sia pur sempre e appassionatamente rivolta alle faccende terrene, e che trovi ora rifugio, in mancanza di ogni mezzo fisico per influire su di esse, nella sua qualità originaria, e metafisica, nella potenza magica che gli spetta nella morte come nella vita, potenza cui ho sopra accennato e sulla quale ho esposto esaurientemente il mio pensiero nella Volontà nella natura, capitolo «Magnetismo animale e magia». Solo per il tramite di questa forza magica il defunto potrebbe dunque ancora esercitare adesso ciò che eventualmente poteva in vita, e cioè una vera actio in distans, senza alcun aiuto di carattere fisico, e potrebbe quindi agire direttamente su altri, senza tutte le mediazioni fisiche, eccitando il loro organismo in modo che nel loro cervello si debbano presentare intuitivamente delle figure, quali vengono altrimenti prodotte solo in seguito ad un influsso esterno sui sensi. Poiché allora una tale azione si può pensare solo come magica, da ottenersi cioè tramite l'essenza interna, in tutto identica, delle cose, tramite dunque la natura naturans, potremmo quindi, se l'onore di narratori degni di rispetto fosse solo in tal modo salvabile, osare forse di nuovo il passo insidioso di non limitare questa azione agli organismi umani, ma accordarla come non del tutto e affatto impossibile anche ai corpi privi di vita, cioè inorganici, che dunque con quell'azione potrebbero essere indotti al movimento; potremmo farlo per sfuggire alla necessità di considerare alla stregua di menzogne certe storie ben assicurate, del tipo di quella del consigliere Hahn nella Veggente di Prevorst, caso peraltro nient'affatto isolato, e che vanta anzi un riscontro del tutto simile in scritti antichi e persino in resoconti più recenti. Senza dubbio però la cosa qui rasenta l'assurdo. Lo stesso influsso magico, in quanto testimoniato legittimamente, attraverso

cioè il magnetismo animale, non ha offerto finora per un tale effetto se non un unico debole e dubbioso caso analogo, la circostanza cioè sostenuta nelle Mittheilungen aus dem Schlafleben der Auguste K. zu Dresden, 1843, pp. 115 e 318, secondo la quale a questa sonnambula sarebbe più volte riuscito di far deviare l'ago magnetico senza l'uso delle mani e con la sua sola volontà. L'ipotesi qui esposta in merito al problema preso in considerazione chiarisce innanzitutto perché, se vogliamo ammettere come possibile una vera azione di defunti sul mondo dei vivi, tale azione possa tuttavia verificarsi molto di rado e in via del tutto eccezionale; e questo dal momento che la sua possibilità sarebbe legata a tutte le già menzionate condizioni, che difficilmente si presentano assieme. Da questa prospettiva emerge inoltre che se noi non spieghiamo come puramente soggettivi, meri aegri somnia, i fatti raccontati nella Veggente di Prevorst e negli scritti consimili di Kerner, come i più completi e credibili racconti di veggenti che siano mai stati pubblicati, e se non ci accontentiamo nemmeno dell'ipotesi sopra esposta di una "retrospective second sight", alla cui muta processione («dumb shew») la veggente avesse aggiunto di suo il dialogo, e vogliamo invece porre a fondamento della questione una reale azione di defunti, con tutto ciò tuttavia quell'ordinamento del mondo assurdo, degradante e sciocco, quale emerge dalle indicazioni e dal contegno di questi spiriti, non acquisterebbe alcun fondamento obiettivo, e invece, sollecitato del tutto a spese dell'azione, quand'anche proveniente dall'esterno della natura, sarebbe da attribuirsi completamente all'attività intuitiva e riflessiva, di necessità sempre fedele a se stessa, di una veggente assolutamente ignara, del tutto immedesimata con la sua fede da catechismo.

In ogni caso un'apparizione di spiriti in primo luogo e immediatamente non è altro che una visione nel cervello del veggente; che un moribondo possa provocarla dall'esterno, è testimoniato da frequenti esperienze; che un vivente possa farlo è stato inoltre accreditato in molti casi e da buone fonti. Resta la questione se ciò sia consentito anche a un defunto.

Infine nella spiegazione delle apparizioni di spiriti si potrebbe sostenere, a mo' di provocazione, che la differenza tra l'aver vissuto una volta e il vivere adesso non è assoluta, e che anzi in entrambe si manifesta un'unica e medesima volontà di vivere. Di modo che un vivente, rifacendosi al passato, potrebbe riportare alla luce reminiscenze che si presentano come comunicazioni di un defunto.

Se mi è riuscito, con tutte queste osservazioni, di gettare anche soltanto una debole luce su una materia così importante e interessante, rispetto alla quale si fronteggiano da millenni due partiti, di cui l'uno assicura con ostinazione: «è così!», mentre l'altro replica testardo: «non può essere», ho allora conseguito tutto ciò che mi ero ripromesso e che il lettore poteva ragionevolmente aspettarsi.

**** Gli inglesi sono una tale "matter of fact nation", che se viene sottratto loro l'elemento fattivo e storico del vecchio Testamento, per via di nuove scoperte storiche e geologiche (per esempio la piramide di Cheope, più vecchia di mille anni del diluvio universale), la loro religione sprofonda tutt'intera nell'abisso.***

***** Nel «Galignani» del 12 maggio 1855 è riportata dal «Globe» questa circostanza, che il Rectory of Pewsey, Wiltshire, doveva essere venduto all'asta il 13 giugno 1855, e il «Galignani» del 30 maggio 1855 fornisce dal «Leader» e poi più spesso un'intera lista di parrocchie segnate per la vendita all'asta: accanto ad essa il guadagno, le opportunità offerte dal luogo e l'età dell'attuale parroco. Giacché come i posti di ufficiale dell'esercito, anche le parrocchie sono in vendita: per quanto riguarda gli ufficiali il risultato è stato portato alla luce dalla campagna militare in Crimea; per i preti ce lo insegna in ogni caso l'esperienza.* Cfr. Il mondo come volontà e rappresentazione, voi. II, p. 15 (3a ed. p. 16).***

Cfr. Sulla volontà nella natura, al capitolo «Magnetismo animale e magia».

Note

Magnetismo animale e magìa

1. "E vero che l'azione magnetica dipende dalla sola volontà; ma avendo l'uomo una forma esteriore e sensibile, tutto ciò che è a sua disposizione, tutto ciò che deve agire su di lui, deve necessariamente averne una, e affinché la volontà agisca, occorre che essa utilizzi un certo tipo di azione".
2. GOETHE, Faust, I, w. 1566-1569.
3. "Passi magnetici" erano detti da F.A. Mesmer dei precisi movimenti delle mani, attraverso i quali concentrare e dirigere un ipotetico fluido, che riteneva si sprigionasse dagli organismi animali e in particolare dall'uomo; fluido che sarebbe stato dotato di particolari virtù terapeutiche.
4. "Estranei sono in grado di far sì che un uomo non riesca ad avere rapporti sessuali se è convinto di questo: non si può fare infatti ciò che non si crede di poter fare".
5. "Il corpo non è meno soggetto all'influsso di un animo estraneo che a quello di un corpo estraneo".
6. "Tutto quanto è dettato da un animo che nutra un fortissimo odio è in grado di nuocere e di distruggere; similmente per tutte quelle altre cose che l'animo brama con desiderio molto intenso. Poiché allora tutto ciò che fa e dice per mezzo di caratteri, figure, parole, gesti e simili cose, tutto ciò è un ausilio per il desiderio dell'anima, e procura mirabili poteri, sia per via dell'anima all'opera in quel momento, quando un qualche desiderio la riempie totalmente, sia in seguito ad un influsso celeste che muove l'animo in questo modo".
7. "È proprio dell'animo degli uomini un certo potere capace di trasformare e sottomettere uomini e cose a ciò che si desidera, e tutte le cose gli obbediscono, quando è indotto ad
un forte eccesso di una qualche passione o di una forza, tanto da sovrastare coloro che sottomette. La radice di un tale potere di costrizione è essa stessa un'affezione dell'anima, veemente e illimitata".
8. "Una forte immaginazione, cui obbediscano lo spirito e il sangue, può realizzare realmente, non solo all'interno, ma anche all'esterno, la cosa concepita dalla mente".
9. Recepta injecta, § 12: "Poiché il nemico della natura (il diavolo) non è in grado di realizzare da sé ciò verso cui propende, suscita nella maga la

rappresentazione di un forte desiderio e di un odio violento, così da trasferire la sua volontà, in virtù della quale intende esercitare in ogni cosa il suo potere, mutuando questi mezzi mentali e liberi. A tal fine prescrive innanzitutto alle sue ripugnanti troie anche le imprecazioni, in cui è presente l'idea del desiderio e del terrore"; § 13: "Poiché questo desiderio, essendo un sentimento di chi immagina, dà vita anche ad una rappresentazione, che non è qualcosa di insignificante, ma tale da eseguire e determinare l'incantesimo"; § 19: "Avendo già dimostrato che la forza dell'incantesimo dipende in massima parte dalla rappresentazione spontanea della maga". De iniectìs materialibm, § 15: "La maga, tramite il suo essere naturale, forma con l'immaginazione una rappresentazione libera, naturale, e in grado di nuocere. [...] le maghe operano per capacità naturale. [...] L'uomo emette anche un fluido che gli serve come mezzo per operare, si diffonde intorno e può essere volto al fine di stregare un altro uomo, mezzo che consiste nella rappresentazione di un forte desiderio. Esso è dunque inseparabile dal desiderio di gettarsi sull'oggetto bramato". De sympathetìcìs mediìs, § 2: "Quindi le rappresentazioni appunto del desiderio, al modo degli influssi celesti, sono scagliate sul loro oggetto, per qualsivoglia distanza. Esse sono cioè guidate dal desiderio, che dà a se stesso un oggetto specifico". De magnetica vulnerum curationem, § 76: "Vi è allora nel sangue una qualche potenza estatica, la quale, qualora venga eccitata da un ardente desiderio, può essere portata dallo spirito dell'uomo esteriore anche verso un qualche oggetto assente; tale potere è latente nell'uomo esteriore, come in potenza; e non può essere portato all'atto se non eccitato, con l'accendersi dell'immaginazione per un acceso desiderio, o in qualche modo analogo"; § 98: "L'anima, quindi lo spirito, non potrebbe in alcun modo muovere o stimolare lo spirito vitale (che è corporeo), e tanto meno la carne e le ossa, se non disponesse di una forza naturale, e tuttavia magica e spirituale, che dall'anima discendesse nello spirito e nel corpo. E, di grazia, come potrebbe lo spirito corporeo obbedire all'ordine dell'anima, se tale ordine non fosse diretto a muovere lo spirito, e successivamente il corpo? Ma si obietterà subito ad una siffatta forza motrice magica, che questa dovrebbe rimanere all'interno della sua dimora naturale, perciò anche se diciamo che è di natura magica, ciò non potrà essere che una distorsione e un abuso terminologico, perché l'autentica magia, che è poi quella della superstizione, non ha nell'anima il suo fondamento, giacché l'anima non sarà in grado in alcun modo di mettere in movimento, alterare o eccitare qualcosa che non sia il suo

corpo. Io rispondo che quel potere, quella magia naturale dell'anima, capace di agire al di fuori di sé, con un potere ad immagine di Dio, esiste già in forma latente nell'uomo, e vi sta come assopita (in conseguenza del peccato originale), un potere che necessita solo di venire eccitato, e che peraltro è presente in noi in ogni momento, sia pure sonnecchioso o come ubriaco, ed è tuttavia sufficiente per compiere le funzioni del proprio corpo; così il sapere e il potere magico sonnecchiano, ma ad un solo cenno agiscono nell'uomo"; § 102: "Satana quindi risveglia questa forza magica (che di solito dorme ed è contrastata dalla scienza dell'uomo esteriore), in coloro che si sono venduti a lui, e resta al loro servizio, come una spada nella mano di chi possiede il potere, cioè della maga. Questo significa soltanto che Satana non contribuisce all'omicidio se non risvegliando la suddetta potestà addormentata"; § 106: ' 'Una maga può uccidere un cavallo che si trovi in una scuderia lontana: un potere naturale proviene dallo spirito della maga, e non da Satana, potere che è in grado di soffocare e strangolare lo spirito vitale del cavallo"; § 139: "Non chiamo spiriti protettori del magnetismo quelli che sono inviati dal cielo, e ancor meno possono essere chiamati così gli spiriti dell'inferno, bensì quelli che sorgono nell'uomo stesso, come il fuoco dalla selce: dalla volontà dell'uomo si distacca una minima parte di spirito vitale capace di esercitare un influsso, e questa assume una realtà ideale, quasi una forma che le sia di complemento. Una volta raggiunta questa perfezione, lo spirito assume una qualità intermedia tra corporea e incorporea. Questo è mandato là dove la volontà lo dirige. Tale realtà, che è dunque ideale [...], non ha alcun limite di spazio, di tempo, o grandezza, non è opera del demonio, né un suo effetto, ma è piuttosto l'azione spirituale di quello spirito vitale, azione che ci è del tutto familiare e naturale"; § 168: "Ho differito fino ad ora il momento di svelare questo grande mistero, di mostrare cioè che all'interno dell'uomo sta a portata di mano un'energia, per mezzo della quale, con la sua sola volontà e con l'immaginazione, questi può agire al di fuori di sé, ed imprimere nelle cose un potere tale da provocare un influsso durevole, e da agire all'interno di un oggetto, per quanto distante esso sia".

10. "Accade così che esistano degli uomini che in potenza hanno poteri siffatti e sono in grado di metterli in atto con la forza dell'immaginazione e del desiderio; questa potenza passa all'atto ed affetta il sangue e lo spirito, i quali evaporandosi si dirigono verso l'esterno e producono gli effetti di cui sopra".

11. "Alcune donne si misero d'accordo per andare, per loro diletto, in un verziere. Una di esse non andò. Le altre giocando insieme presero un'arancia e la perforarono con aghi appuntiti dicendo: così perforiamo la tale donna che ha deciso di non venire in nostra compagnia, e, gettata l'arancia in una fontana, se ne andarono. Poco dopo trovarono quella donna afflitta dai dolori, perché si era sentita trafitta come da chiodi aguzzi, dal momento in cui le altre avevano perforato l'arancia. E continuò a stare male finché non ebbero estratto gli aghi dall'arancia, augurando a quella donna ogni bene e salute".

Sull'apparente intenzionalità nel destino del singolo

1. "Il caso non esiste nella vita, c'è invece solo ordine e armonia".
2. [Elements de physique experimentale et de meteorologie].
3. ARIOSTO, Orlando Furioso, XXXIV, 75.
4. OVIDIO, Fasti, I, 481.
5. "Un demone accompagna ogni uomo appena viene alla luce, gli dà i presagi della vita, a lui favorevole".
6. "Dopo che tutte le anime hanno scelto la loro vita, secondo il sorteggio, esse si avanzano in ordine verso Lachesi, la quale attribuisce a ciascuna il demone da essa scelto perché ne difenda la vita e realizzi la sua scelta".
7. "Non sarà il demone ad avervi in sorte, ma voi piuttosto sceglierete il demone. Chi per primo avrà tratto la sorte, per primo deve scegliere la vita, che di necessità manterrà".
8. "Solo il Genio sa, compagno natale che mitiga il presagio
delle stelle, dio della umana natura, guida mortale in ciascuno, mutevole in volto, a volte chiaro, a volte scuro".
9. "Colui che indirizza tutta la nostra vita, che realizza le decisioni che abbiamo prese prima della nascita, che distribuisce e misura i doni del destino e degli dei suoi figli e infine le illuminazioni date dalla provvidenza, è per l'appunto il demone, ecc".
10. "Ciò che s'immerge nel corpo, come sott'acqua, è chiamato anima. Ciò che è sottratto alla distruzione invece è dai più chiamato intelletto; costoro credono che esso sia dentro di loro. Coloro però che pensano rettamente lo ritengono al di fuori, e lo chiamano demone".
11. "Vi è un unico flusso, un unico soffio comune, e tutte le cose in simpatia".
12. "Vi è anche un'altro genere di ignoranza in Dio, quando si dice che non sappia ciò che già sapeva e predestinava, in quanto ciò non appaia all'esperienza nel corso degli eventi".
13. "Un terzo genere di ignoranza divina è quella per cui si dice che Dio non sappia ciò che di un'azione e di un'attività ancora non si rivela all'esperienza nei suoi effetti, sebbene possieda in se stesso le ragioni invisibili che da se stesso ha creato e che gli sono note".

Saggio sulla visione di spiriti e su ciò che vi è connesso

1. "Lascia che ti consigli, non amar troppo il sole e le stelle. Vieni, seguimi giù nell'oscuro regno" {Ifigenia, III, I).
2. "Il sogno è, in certo modo, una percezione".
3. ORAZIO, Satire, I, 10, 33.
4. "Da vivo ti muoiono gli occhi, e non vedrai alcunché, se non dormendo".
5. "Baquet" significa in francese "bacinella". Il baquet veniva usato pieno d'acqua negli esperimenti magnetici, ad esempio in quelli di Franz A. Mesmer (1734-1815); medico e filosofo, sostenne l'attività terapeutica prima del magnetismo minerale, poi di quello animale.
6. "Apparizioni e visioni spaventevoli esteriori del diavolo, del cui corpo — o di qualche altra cosa che colpisca i sensi — si appropria per molestare gli uomini".
7. "Tanto ero persuaso che del resto anime separate dal corpo siano nulla".
8. "C'era una donna ispirata, che possedeva una natura straordinariamente divina: quando versava infatti dell'acqua limpida in una coppa trasparente, ella vedeva sul fondo dell'acqua nella coppa immagini di avvenimenti futuri e preannunciava, secondo quanto vedeva, tutto ciò che si sarebbe verificato. Conferme pratiche non sono mancate".

INDICE

VII Introduzione di Elena Tavani
XX Note
XXV Cronologia di Arthur Schopenhauer
XXXI Nota bibliografica
XXXIX Nota ai testi
MEMORIA SULLE SCIENZE OCCULTE
3 Magnetismo animale e magia 43 Sull'apparente intenzionalità nel destino
del singolo 79 Saggio sulla visione di spiriti e su ciò che
vi è connesso
199 Note